Religiosidad popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos

Alicia María Juárez Becerril (coord.)

ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

UIC
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ORP

03

Religiosidad popular indígena en México y Perú. Estudios comparativos

Alicia María Juárez Becerril (coord.)

ORP UIC

10 años del Observatorio de Religiosidad Popular

UIC
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

ORP

03

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Rector*

Dra. Gabriela Martinez Iturribarría | *Vicerrectora Académica*

Mtro. Marco Antonio Velázquez Holguín | *Director General de Administración y Finanzas*

Mtro. Miguel Ángel Ramírez Flores | *Director General de Formación Integral*

P. Gerardo López Vela | *Director del Instituto Intercontinental de Misionología*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Director General* UIC *Online*

Mtro. Carlos Ramírez Cacho | *Director de Investigación*

Primera edición digital, 2024
ISBN: 978-607-9152-37-6
ISBN de la colección: 978-607-9152-29-1

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.
Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla
Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México
www.uic.mx
editorial@uic.edu.mx

D.R. © Alicia María Juárez Becerril (coord.)
D.R. © Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo (coord. de la serie)

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Corrección de estilo: Cindy Alejandra Luna González
Diseño de portada e interiores: Christian Xolom Vázquez

Prohibida su reproducción por cualquier medio
sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

Índice 7

Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" Década conmemorativa 2014-2024

Se acerca el momento de cumplir la primera década de vida del Observatorio de Religiosidad Popular (ORP), del Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental (UIC), México. En primer lugar, quiero aprovechar este espacio para felicitar al doctor Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo, responsable de este programa académico, y a todo su equipo de colaboradores. Celebrar un aniversario no es sólo un momento conmemorativo para el ORP; es, sobre todo, la oportunidad de confirmar búsquedas y logros cada vez más provechosos.

Es esencial mencionar, aunque brevemente, algunos puntos: el ideal académico del ORP; sus problemas —que se convierten en retos—; sus varios intentos de respuesta y, sobre todo, sus aciertos. Todo esto da pistas para un futuro prometedor.

Toda institución universitaria seria tiene un ideal: dar lectura académica a la vida, incluyendo sus problemas, para generar respuestas que promuevan la calidad de vida de todo ser humano. Tal es el propósito del ORP: ser un

espacio de encuentro para todos los interesados en el estudio de los fenómenos populares de expresión religiosa. No es un acercamiento cualquiera; es, como bien lo ha dicho el responsable de este programa, "hacer investigación que oriente a descubrir y valorar, reconocer y conservar, defender y compartir —abierta la interdisciplinaridad— aquellos elementos que, desde cada disciplina, se han aprendido sobre la religiosidad popular".

En el propósito de llegar académica y rigurosamente al fenómeno religioso popular, muchos problemas se cruzan: las dificultades inherentes a la propia investigación de ese fenómeno humano, la disponibilidad de personal capacitado y la limitación económica, entre otros aspectos. Todos estos problemas —y muchos más— se convierten en apasionantes retos para el ORP, los cuales van haciendo de todo esto un ejercicio útil.

Al intentar responder a la problemática humana de integración personal y social, el ORP ha desarrollado muchos caminos en el ejercicio investigativo de comprensión de la religiosidad popular. Algunos intentos están en camino de mayor desarrollo; muchos otros, la mayoría, entran en el acierto. La investigación y desarrollo del fenómeno de religiosidad popular está ahí para convertirse en fuerza de liberación humana.

En el esfuerzo por comprender la naturaleza y los alcances de la misión que Cristo nos comparte, hemos pasado de la misión *ad gentes* a la misión *inter gentes*, donde todos aprendemos —unos de otros— el impacto de la liberación cristiana en nuestras vidas. La misión de Cristo es multidimensional. El ORP y el Instituto Intercontinental de Misionología de la UIC contribuyen a este enriquecimiento cristiano, de alcance altamente humanitario y humanizante. Gracias, ORP, y felicidades por esta década conmemorativa.

Esta celebración se enmarca en el contexto de otra fiesta: el 50 aniversario de la Universidad Intercontinental, que de manera solemne acontecerá en 2026. Es una especial manera de reconocer los logros de esta casa de estudios, pero también es ocasión de volver a lanzar programas que acompañan académicamente la vida de todos.

Por encima de hacer simple memoria de una fecha, nos regocijamos como académicos por el beneficio que implica una institución, el Observatorio de

Religiosidad Popular, dentro de otra más grande: el Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental.

Auguramos más años, más éxito y mayor profundización en una disciplina que va creciendo en importancia y, por tanto, va convirtiéndose en una escuela que nos es altamente necesaria.

Ducit et Docet

Pbro. Mtro. Javier González Martínez, Misioneros de Guadalupe,
Director Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología,
Universidad Intercontinental, México

Itinerario de un caminar conjunto: ORP 2014-2024

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (ORP) nació el 31 de octubre de 2014, en el seno de la Universidad Intercontinental (UIC) y con el auspicio de los Misioneros de Guadalupe. Actualmente, el orp está adscrito a la Dirección Divisional del Instituto Intercontinental de Misionología (IIM).

Desde el principio, su objetivo fue ser una instancia académica con capacidad unificadora de reflexión e interacción social en derredor del tema de la Religiosidad Popular y sus problemas adyacentes desde el ámbito social, cultural, estético, pastoral y litúrgico, entre otros más. Se pretendía que las discusiones teóricas propias de la vida académica, que afloraban continuamente entre los estudiantes de las licenciaturas de Filosofía y Teología, así como los de la Maestría de Filosofía y Crítica de la Cultura, contaran con un foro propio donde, junto con los profesores, pudieran continuar la reflexión y la divulgación escrita de sus investigaciones.

Ante la proximidad de la primera década de vida de este Observatorio, pretendemos unirnos al entorno festivo de la Universidad Intercontinental, que, a su vez, felizmente avanza hacia la celebración solemne de su cincuentenario. Desde el orp, queremos dejar memoria escrita de los logros obtenidos como instancia de reflexión, investigación y divulgación, metas alcanzadas de continuo en cada sesión plenaria semestral, conversatorio virtual, cápsulas informativas, sesiones extraordinarias, exposiciones fotográficas, cápsulas de orpcast, libros y números especiales de las revistas científicas de la universidad, *Voces* e *Intersticios*.

Así, queremos celebrar nuestra primera década de actividades con esta serie conmemorativa: "Estudios Interdisciplinares sobre Religiosidad Popular. Compendio conmemorativo del orp", de la cual forma parte este libro.

En esta serie, dejamos constancia de los temas principales sobre la Religiosidad Popular que han ocupado nuestra atención como colectivo interdisciplinar; pero también —y más importante aún— guardamos memoria de la interacción humana establecida entre los colegas participantes, en su mayoría, miembros activos del orp, ya sea como coordinadores de volumen, autores o coautores. Esa base de convivencia amable, propositiva, integradora y de sincero intercambio y complemento constituye el espíritu que ha mantenido vivo, activo, vigoroso y muy fértil nuestro orp, que se acerca a sus primeros diez años de vida. Al mismo tiempo, el espectro de convivencia interpersonal entre los investigadores involucrados es reflejo de los alcances interinstitucionales establecidos entre el orp y la uic con numerosas universidades e institutos de investigación, tanto privados como públicos, a lo largo y ancho de México. Dichos alcances coadyuvan a la meta propuesta institucionalmente: lograr que nuestra casa de estudios ocupe el lugar que le corresponde en el concierto de las instituciones de educación superior en nuestro país. Además de estas referencias nacionales, también hemos logrado especial vinculación en otros países latinoamericanos, de forma específica en Guatemala, Argentina, Perú y Ecuador.

A la par de esta interinstitucionalidad académica, también se ha hecho lo propio en cuanto a la interacción con comunidades religiosas, diócesis y san-

tuarios, integrando a los agentes de pastoral como interlocutores necesarios en las dinámicas religiosas populares gestadas en nuestro México.

A lo largo de este tiempo, el ORP se ha erigido como una instancia aglutinadora de los diferentes actores y estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular en México: mayordomos, diputados, fiscales, cargueros y devotos de estos cultos populares; agentes de pastoral, laicos y consagrados, que desarrollan su trabajo pastoral en continua interacción y convivencia con estos fenómenos religiosos; también estudiosos e investigadores desde el ámbito académico en sus muy variadas disciplinas afines al tema: filosofía, teología, antropología, historia, etnografía, etnohistoria, sociología, estética, psicología, pastoral urbana, ciencias políticas, estudios culturales, entre otras más.

La interacción abierta y respetuosa entre los diferentes actores sociales involucrados en la religiosidad popular es el punto de partida que nos ha guiado desde la fundación de este Observatorio. Escucharnos mutuamente y entender el fenómeno desde sus distintas aristas nos permite una comprensión cabal y holística de la realidad social, cultural, existencial e identitaria implícita en las vivencias religiosas populares operantes hoy en día, tanto en contextos rurales como urbanos.

En este sentido, con la interrelación de los distintos actores de la Religiosidad Popular, a menudo en conflicto abierto por las constantes fricciones de la convivencia cotidiana, el ORP ha promovido y exaltado los siguientes valores:

- Apreciación de la identidad, propia y ajena.
- Visión comunitaria de interacción a pesar de las diferencias.
- Reconocimiento, respeto y comunicación.
- Ética de inclusión.
- Diálogo intercultural e interreligioso (capacidad de reconocer otros modos de ser humano y capacidad de repensar lo Sagrado desde otras coordenadas culturales).
- Una concepción humana basada no sólo en la autopercepción, sino referida necesariamente a la humanidad del otro hombre, con

lo cual se genera una base de empatía, fraternidad, misericordia, acogida y hospitalidad.

Los libros que componen esta serie se suman a los nueve ya publicados por el ORP en la Editorial UIC, además de dos números especiales de la revista *Intersticios*, dos más en la revista *Voces*, y tres catálogos de las exposiciones fotográficas que hemos organizado. Fuera del ámbito de publicaciones, a las actividades que han dado cuerpo y forma al ORP en esta década se suman las once reuniones plenarias celebradas, los 15 conversatorios virtuales, las tres reuniones extraordinarias, las dos temporadas de ORPcast, las tres cápsulas informativas, cinco exposiciones fotográficas, entre otras actividades. A lo anterior, se une la revista *Urdimbre y Trama. Revista Mexicana de Religiosidad Popular*, a partir de 2023.

Todas estas actividades propias del orp son una vinculación natural dialógica de los ámbitos de la realidad social que viven los fenómenos religiosos populares con el ámbito de la Academia, por un lado, y el de la Pastoral, por el otro, para propiciar el sano conocimiento, escucha e interacción entre sectores diversos en derredor de una actividad social conjunta. Es la parte operativa más real de diálogo intercultural en vivo con que dispone el IIM en la UIC.

Sólo resta agradecer profundamente la participación de los colegas que generosamente accedieron a coordinar un volumen colectivo, o bien, aportando su manuscrito completo de autoría propia, para integrar esta serie conmemorativa. Igualmente, a todos los coautores que participan en los libros colectivos, y también a nuestros compañeros de la Editorial UIC, cuyo equipo hace posible la realización material de este proyecto. Gracias también a las autoridades de la UIC y de los Misioneros de Guadalupe (MG) que han confiado, apoyado y sustentado este Observatorio durante esta primera década. También agradecemos a nuestros miembros del ORP, amigos y seguidores, nuestros estudiantes y docentes uic, especialmente de Filosofía y Teología, que han contribuido de manera continua con inquietudes y nuevas perspectivas de investigación, además de sustentar con su participación la estructura de esta instancia. Finalmente, gracias a los colegas de otras instituciones y

universidades, tanto públicas como privadas, que han permitido la interacción de la uic con sus instituciones de origen y sus proyectos afines, con los cuales este Observatorio se ha beneficiado y ha contribuido en reciprocidad. Los libros que componen esta serie dan testimonio de la fertilidad de esa interacción y trabajo colaborativo, y constituyen un logro compartido entre la uic, el iim, el orp y las diferentes instituciones de adscripción de los coordinadores y coautores partícipes en este proyecto.

Ducit et Docet,
Dr. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes,
Director del Observatorio de Religiosidad Popular

Introducción

El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular (ORP) cumple una década en 2024. Estos años han sido de vasto trabajo, tanto escrito, como expuesto, en diferentes espacios y plataformas. La pandemia por covid-19 nos orilló a buscar otras opciones, las cuales resultaron eficientes, pues surgieron conversatorios, *webinars* y *podcast*, donde los colegas interesados en los temas de religiosidad y sus múltiples manifestaciones han seguido colaborando bajo un enfoque crítico, reflexivo e interdisciplinario. Es así como durante esta década hemos conformado un sólido grupo que se suma a dichos espacios.

Hace un lustro tuve el honor de coordinar la obra *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, una religiosidad a partir de cómo la han suscrito y entendido los grupos campesinos. Para celebrar estos años, el tema propuesto nos desafió a mirar otros horizontes.

Este volumen que hoy presentamos me fue encomendado a mediados de 2022, el cual significó un mayor compromiso con la temática: *Religiosidad popular en México y Perú. Estudios comparativos*, ya que es una obra de cinco textos que manifiesta la praxis religiosa, pero encontrando puntos similares entre ellos.

Los estudios comparativos sobre ambas regiones se han vuelto tema de interés entre la academia —los cuales surgieron desde hace casi veinte años—, debido a la cosmovisión y ritualidad de los pueblos indígenas de Mesoamérica en comparación con los

quechuas y aimaras del área andina, particularmente, de la región del Cuzco, Perú; aunque, al tratarse de macroáreas culturales, los límites geográficos comparables trascendieron en diversos temas.

En este sentido, las áreas mesoamericana y andina presentan raíces históricas comunes y contactos durante la época precolombina y colonial, que expresan las semejanzas en el presente. Sin duda, se trata de procesos históricos de larga duración que han sido de interés tanto en Mesoamérica, como en los Andes.[1]

Una de las pioneras en llevar a cabo dichos estudios fue Johanna Broda, en 2008. A nivel teórico, su proyecto reivindicaba el valor civilizatorio de las antiguas culturas americanas, pues enfatizaba su constitución como el fundamento, si bien no el único, sí el más importante de la riqueza cultural latinoamericana. Al mismo tiempo, planteó la importancia de estudiar los procesos históricos de larga duración; específicamente, la interacción cultural (el sincretismo) y la reelaboración simbólica que se produjeron en la religiosidad popular durante la Colonia, manifestaciones insertas en los procesos hegemónicos del imperio español, del Estado y de la Iglesia.

Su investigación produjo dos artículos extraordinarios: "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en 2009, y "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", en 2013. El primero aborda el estado de la cuestión, donde es primordial comparar las características comunes que mantienen las unidades estudiadas. Johanna Broda confronta asertivamente tres regiones de la América indígena: Mesoamérica; los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, y Sudamérica, el área andina, la cual deriva de raíces históricas comunes y de un posible contacto entre ellas antes de la Colonia. Los ejemplos de Mesoamérica provienen, en gran parte, de la arqueología, referidos a la sociedad mexica del momento de la Conquista; los de los indios provienen de la etnografía registrada a fines del siglo xix y a principios del xx; en el caso andino, la autora se basa en datos arqueológicos, históricos y etnográficos. En conjunto, se trata de una gran obra de la historia comparada, donde los ejemplos se inscriben en la "Tradición del Cuarto

---

1 Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1974.

Mundo", según Gordon Brotherston (1997); es decir, como parte de la historia concreta de estos pueblos de raíces autóctonas antiguas.

Siguiendo el enfoque anterior, la segunda publicación de Johanna Broda se refiere a las ofrendas; en específico, a su eficacia, lenguaje y simbolismo. La autora expone sus apreciaciones sobre los mecanismos de las ofrendas en las mismas tres regiones, donde se comparten numerosos principios estructurales y se aboca a delinear los elementos comunes que comparten las regiones en su cosmovisión y ritualidad.

Por su parte, reflexiones colaborativas entre Alfredo López Austin y Luis Millones dieron como resultado una serie de publicaciones, iniciando con el texto *Dioses del norte, dioses del sur,* obra conjunta motivada por el interés en el mundo sobrenatural de los antepasados indígenas, lo cual merecía una confrontación a profundidad. Las cosmovisiones mesoamericana y andina tienen cierto paralelismo, el cual se muestra en el amplio mundo de los dioses, los mitos y la naturaleza.

La riqueza de comparar estas dos macroáreas culturales dio como resultado una vasta producción por parte de dichos autores, pues prosiguió el tema *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, en 2013, que aborda la importancia de los animales en la cosmovisión, y *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica* (2013), sobre la figura del diablo. Para 2015, publican el libro *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes,* que, bajo el mismo objetivo, busca reflexionar paralelamente sobre los Andes y Mesoamérica ahora en términos de la oralidad, narraciones y mitos.

Otro trabajo comparativo sobre esta área que vale la pena señalar es el que coordinan Luis Millones y Silvia Limón: *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, libro abocado a la figura de los especialistas rituales; especialmente, del chamán o curandero. La información etnográfica de primera mano de los autores nos deja ver las prácticas certeras de estos personajes inmersos en un mundo globalizado, pero con una matriz cultural-histórica que se resignifica.

El trabajo colectivo más reciente es el que coordinan Juan Pablo Villanueva, Johanna Broda y Masato Sakai, bajo el título *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*. La contribución da cuenta de la relación entre la astronomía, los calendarios, la religión y el paisaje y las cosmovisiones que caracterizaron el desarrollo autónomo de estas dos culturas originarias. Llama la atención las contribuciones de la primera parte, titulada "Paisaje y cosmovisión en los Andes y Mesoamérica: alcances desde la etnografía y la etnohistoria", cuyo eje es el culto a los cerros, el paisaje y los ancestros en algunas comunidades de México y Perú. El capítulo de Johanna Broda en este volumen, "Paisajes rituales en Mesoamérica y los Andes: el estudio interdisciplinario y comparativo de proceso históricos de larga duración", continúa con el ejercicio comparativo de procesos de conocimiento sistemático de la naturaleza, a partir de la información etnohistórica sobre Mesoamérica. La segunda parte se centra en el "Paisaje, astronomía y cosmovisión en los desarrollos históricos de las sociedades andinas y mesoamericanas: desde los orígenes hasta los incas y mexicas", donde se contrastan datos arqueológicos, históricos y etnográficos de una visión diacrónica del desarrollo de la cosmovisión en ambas áreas culturales.

De esta manera, se han hecho estudios comparativos de una serie de complejos culturales que son significativos para ambas regiones y han mantenido relevancia a través del tiempo. En este sentido, la presente obra se suma a los trabajos que abordan una comparación sistemática con ejemplos que toman en cuenta la religiosidad, así como la problemática contemporánea de las culturas indígenas de México y Perú, para reivindicar el importante patrimonio que éstas representan en la actualidad.

Iniciamos este libro con tres capítulos comparativos entre México y Perú, para finalizar con dos estudios regionales andinos.

Abre el libro Elva Vianney Maya González con el estudio de "Las fiestas del agua. La *champería* en Tupicocha, Perú y las peticiones a *Anchane* en Texcalyacac, Estado de México". La comparación parte de los paisajes rituales; específicamente, de los cerros sagrados, cuevas, manantiales y fuentes de agua, en general, que tienen que ver con el culto a la Madre Tierra, y los cua-

les se encuentran resguardados por ciertas divinidades a las que la población debe "tener contentas". Para mantener el equilibrio entre los humanos y los guardianes y asegurar el abastecimiento de lluvia anual, los nativos de ambos lugares ofrendan en las denominadas *fiestas del agua*, cuyos aspectos rituales deben ser bien cuidados. En este sentido, se ofrecen dos ejemplos etnográficos que ilustran las convergencias en las cosmovisiones y prácticas actuales de México y Perú. Durante la ceremonia a la laguna en Texcalycac, Estado de México, y en la champería o fiesta del agua, en San Andrés de Tupicocha, Huarochirí, mediante danzas, cantos y alimentos rituales se establece comunicación con los seres protectores de los lugares naturales: la Anchane, guardiana de la laguna, para el primer caso, y los abuelos tayta Pinkullo y mama Catiana, para el caso andino.

El segundo capítulo, "Los especialistas rituales. Comparativo entre los tiemperos en México y de los altomisayos en el Perú", corresponde a Alicia María Juárez Becerril. Históricamente, en ambas regiones el complejo del culto a los cerros, el agua, la lluvia, las cuevas, el ciclo agrícola y el calendario, la cosmovisión se sustenta y proyecta en el paisaje. El objetivo se centra en ver las similitudes y aspectos equiparables entre estos dos actores sociales de gran trascendencia histórica, donde las montañas, también concebidas como entidades sagradas, les permiten llevar a cabo su trabajo. Es así como el proceso de su designación, el llamado, la colocación de ofrendas, entre otros aspectos, se equiparan con el fin de establecer algunas correlaciones, cuyo fin es beneficiar a sus comunidades, ya sea con el cuidado del temporal o con los mantenimientos, siempre auspiciados por *don Gregorio Popocatépetl* y *doña Rosita Iztaccíhuatl,* por señalar algunos ejemplos para el caso de México, o los *apus*, para la región andina.

Por su parte, María del Carmen Macuil García nos presenta el tercer trabajo comparativo, cuyo título es "Personajes y sucesos en la literatura de tradición oral de México y Perú: un encuentro con los cerros desde la religiosidad popular y la identidad indígena". La autora expone un breve encuentro entre algunos textos narrativos de tradición oral indígena originarios de México y Perú. En las narrativas citadas se pueden apreciar ciertos puntos de diálogo

entre la literatura de tradición oral de uno y otro país. Se toma el caso del cerro y de algunas otras figuras o entidades de carácter religioso, entre las que sobresalen las campanas. Así, los eventos resultantes del encuentro entre aquellas figuras y los señores monte con los humanos proponen algunas reflexiones sobre los valores sociales vinculados a ciertos comportamientos provocados, como la ambición. También se destaca cómo ciertas facultades de tales entidades intervienen en los comportamientos sociales y en la identidad comunitaria. El diálogo entre los textos narrativos revisados son ejemplo de la expresión de la cultura y de los pueblos de tradición indígena.

El capítulo cuatro es un estudio de la región andina y se titula "Los okukus y el agua ritual". Este trabajo pertenece a Felicitas Estela Vega Deloya y trata de personajes muy particulares, llamados *pabluchas* dentro de la festividad de *Corpus Christi* en la ciudad de Cuzco y sus distritos, antiguos barrios incas que, actualmente, se encuentran organizados en las naciones del *Twantinsuy*; ellos organizan la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i, La Entrada* y el jueves de *Corpus Christi,* como parte de un ciclo festivo relacionado con el agua, considerada un regalo de las montañas nevadas del *Ausangate*. Los *okukus* traen de las montañas nevadas del *Ausangate* los bloques de hielo que, una vez convertidos en agua, beberán los nuevos *carguyoc* en una acción ritual que funciona para nombrar a los jóvenes *carguyoc* de San Sebastián, *ayllus* inca en la tierra del sol y agua con el *ayllus* San Jerónimo en la escenificación de la ceremonia de confraternidad. La autora distingue a los okukus de las montañas nevadas y a los del agua ritual, mostrando la herencia cultural que resignifica a los incas respecto de la relación entre la montaña, el agua y el ser humano.

Para cerrar este volumen, Walter Pariona Cabrera nos muestra su artículo "Religiosidad popular; narrativas para afrontar el proceso de la covid-19 en Ayacucho-Perú", cuya investigación rastrea parte del comportamiento social de los nativos de esta ciudad durante la pandemia por covid-19. La mirada antropológica se centra en la interpretación de las narrativas y el comportamiento que muestran muchos pobladores que se declaran creyentes de diferentes religiones. Con testimonios de cuatro distritos de la ciudad actual se

pone especial atención a las narrativas generadas para afrontar el grave problema de salud pública por parte de los sectores populares en Ayacucho.

El tema de los estudios comparativos relativos a la cosmovisión y a la ritualidad indígenas trazados desde México hacia otras áreas culturales ha sido una de las propuestas más motivadoras;[2] en especial, cuando la etnografía ha permitido crear marcos teóricos basados en datos empíricos y en material etnohistórico. Dicha tarea se plantea fructífera para explorar “estructuras y patrones” comunes a diferentes culturas pertenecientes a una tradición común.

Hoy en día, todas estas expresiones de religiosidad popular evidenciadas en la presente obra continúan en las comunidades indígenas de México y Perú. Recordemos que la categoría conceptual de religiosidad popular explora estos procesos que se dan desde la Colonia hasta nuestros días, al considerar las manifestaciones de las cosmovisiones indígenas y su fundamento en la observación de la naturaleza. Esto es una invitación a reflexionar acerca de la colaboración entre antropología, historia[3] y otras ciencias. En el caso andino, en analogía con los ejemplos de Mesoamérica, evidenciamos algunos ejemplos basados en datos etnográficos, principalmente, de la situación actual.

El reto es abordar más temas que puedan ser comparables en estas regiones, como el culto a las cuevas, al mar, a los animales acuáticos, a las fiestas patronales de santos y vírgenes, al ciclo agrícola, al manejo de los diferentes elementos atmosféricos, al papel de los muertos y demás, relacionados con la cosmovisión y la religiosidad popular. Es indispensable registrar conceptos y categorías locales, así como el significado que los habitantes otorgan a sus prácticas.

De esta manera, el ORP se suma, con la presente obra, a reflexionar en las religiosidades comparativas, lo que nos da una oportunidad de compartir este trabajo colectivo desde otras latitudes.

Alicia María Juárez Becerril

---

[2] *Cfr.* Johanna Broda, “Historia comparada de las culturas indígenas de América”, en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la Historia: historia e historiografía comparada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

[3] *Cfr.* J. Broda, “Historia y antropología”, en Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la Historia: “Perfiles y rumbos de la historia”. Sesenta años de investigación histórica en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

Bibliografía

Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1974.

Broda, Johanna, "Historia y antropología", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

——— "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013.

——— "Paisajes rituales en Mesoamérica y los Andes: El estudio interdisciplinario y comparativo de proceso históricos de larga duración", en Juan Pablo Villanueva, J. Broda y Masato Sakai (eds.), *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2019.

Brotherston, Gordon, *La América indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*, México, Fondo de Cultura Económica,1997.

López Austin, Alfredo y Millones, Luis, *Dioses del norte, dioses del sur*, México, Era, 2008.

——— *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

——— *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, Lima, Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2013.

——— *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2015.

Millones, Luis y Limón, Silvia (coords), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Villanueva, Juan Pablo, Johanna Broda, J. y Masato Sakai (eds.), *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2019.

Las fiestas del agua. La champería en Tupicocha, Perú y las peticiones a Anchane en Texcalyacac, Estado de México

Elva Vianney Maya González*

El agua, recurso vital para todo ser vivo, cada vez escasea más. El avance tecnológico ha sido ineficiente frente al grado de contaminación y la amplia demanda de este líquido, cuyo abastecimiento, principalmente a zonas urbanas, ha llegado a desecar las que fueron abundantes fuentes de agua. Aunado al hecho de que el calentamiento global agrava las circunstancias de todas las geografías, la sequía aumenta cada vez más.

Las cosmovisiones mesoamericana y andina, así como sus prácticas rituales, actualmente poseen numerosas convergencias. Una de ellas es la veneración a los sitios naturales, que indudablemente está interrelacionada con el modo de subsistencia comunitaria.

En el presente texto se expondrán dos casos, uno en México y otro en Perú, los cuales, pese a su distancia geográfica, muestran puntos de encuentro en su *simbolismo cosmológico* y en la manera de proceder para solicitar y agradecer el recurso hídrico. Cabe resaltar que la *memoria histórica* juega un papel

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

importante en la conservación y el rescate de sus rituales, los cuales, constantemente, adaptan nuevas formas, propias de estas generaciones. Sin embargo, prevalecen reminiscencias del pensamiento antiguo, asociado con seres extrahumanos, *guardianes* del agua, y de otros espacios naturales, a los que hay que solicitar sus favores y "mantener contentos".

Un aspecto fundamental por considerar es el lugar donde se llevan a cabo los rituales propiciatorios, ya que en todo *paisaje ritual* existen seres sobrenaturales que habitan y rigen los fenómenos naturales. El entorno y los seres sobrenaturales que habitan estos fenómenos conforman un universo único y sagrado, que permite al hombre explicarse el medio donde vive. Cuando el hombre entra en contacto con esos seres protectores, en su hábitat, coadyuva a resolver los problemas de la vida cotidiana.[1]

Tanto en sociedades mesoamericanas, como andinas, los lugares concretos conforman los paisajes rituales., como cerros sagrados, cuevas y manantiales, que tienen que ver con el culto a la Madre Tierra o con el mar, como símbolo absoluto de la fertilidad.[2]

---

1 Alicia María Juárez Becerril, *Los aires y la lluvia: Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2010, p. 45.

2 Johanna Broda, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013, p. 681.

Durante la ceremonia a la laguna en Texcalyacac y por medio de la *champería,* en San Andrés de Tupicocha, y la ofrenda de danzas, cantos y alimentos, se establece comunicación con los seres protectores de los lugares naturales: la *Anchene,* guardiana de la laguna, para el primer caso, y los abuelos *tayta Pinkullo* y *mama Catiana* para el caso andino.

Considerando que el principio básico que rige las ofrendas es la reciprocidad entre el mundo humano y el sobrenatural, es decir, un equilibrio entre dar y recibir, los lugareños de estas comunidades brindan esencias, bebidas, alimentos y danzas para asegurar su protección y recursos para la vida.[3]

Caso 1. Danza para la laguna y la solicitud a *Anchane* en Texcalyacac, México

San Mateo Texcalyacac, Estado de México

El municipio de Texcalyacac tiene sus orígenes en lo que fue el antiguo territorio de los matlatzincas. Estos antiguos pobladores se asentaron a las orillas de la laguna de Chiconahuapan; existen vestigios arqueológicos que comprueban la existencia de antiguos otomíes y matlatzincas. En lo que hoy son los municipios de Santa Cruz Atizapán y Almoloya del Río se fundaron las primeras aldeas agrícolas, donde presumiblemente se originó el culto a los dioses del agua: Tláloc y Cihuacóatl.[4]

Además de la agricultura, la producción lacustre fue el sostén económico de la zona y un foco de atracción poderoso para diferentes pueblos, así como para los conquistadores. El Matlatzinco, además de dar origen al río Lerma, contuvo a la laguna del mismo nombre, la cual fue afectada casi hasta su desecamiento entre 1942 y 1970.[5]

---

3 *Idem.*

4 Lorenzo Orihuela, *Texcalyacac. Monografía municipal*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura-Asociación Mexiquense de Cronistas, 2016.

5 Beatriz Albores, "Una travesía conceptual del Matlatzinco al Valle de Toluca", *Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 40, núm. 1, 2006, p. 255.

Para denominar a la preciada laguna, Beatriz Albores encontró en el *Documento Barona* el término *Rambata*, cuyo significado es "valle de la Luna" o "llano de la Luna". Asimismo, se nombró un embarcadero en Texcalyacac y también la misma zona lacustre en su totalidad.[6]

Anchane, la guardiana de la laguna

En la tradición oral de Texcalyacac permanece la leyenda de la *Tlanchane,* una mujer muy bella, de larga cabellera, que se aparecía a los pescadores u hombres transeúntes a las orillas de la laguna. Esta narración era común cuando aún existía abundante agua en aquel lugar. Aunque en la actualidad la gente comenta que no se le ha visto, siguen recordando episodios que tuvieron conocidos o familiares con esta misteriosa mujer; cautivadora de inicio, pero peligrosa y aterradora después de revelar su identidad, pues se cree que ahogaba a aquellos hombres que, guiados por sus encantos, la seguían.

La producción lacustre fue el sostén económico de la zona

Anchane, como también se le denomina, ha sido configurada como "deidad acuática y agrícola, dadora de peces y madre nutricia de la tierra", [7] un ser arquetípico en el pensamiento mesoamericano que funge como representación de la naturaleza. La mujer-pez, mujer-serpiente, que más tarde se asoció con la figura de la sirena durante la Colonia, se consideraba una madre dadora, pues de ella nacían peces, acociles, ajolotes, ranas; toda la fauna acuática de la cual se alimentaban los lugareños.

Esta *dueña del agua* guarda estrecha relación en el panteón prehispánico nahua, con Cihuacóatl, "mujer serpiente"; divinidad que representa la feminidad, la fertilidad y el elemento agua. También recibe el nombre de Chalchiuhtlicue, "la del faldellín de jade", a quien se le relaciona con la leyenda de

6 *Ibidem*, p. 261.

7 L. Orihuela, *Anchane. Leyendas, mitos y supersticiones de la región de Matlatzinco*, Capulhuac, Tequiztli, 2014, p. 45.

la Llorona cuando se hace mención de que lloraba cuando se aproximaban los conquistadores.[8]

Para extraer las aguas de los manantiales y llevarlas a la Ciudad de México,[9] la laguna de Lerma fue desecada casi totalmente entre 1942 y 1970 con la instauración del proyecto Cutzamala.

Petición a la laguna por medio de la danza

Pese a que en 2002 a las Ciénegas de Lerma —que incluyen las del municipio de San Mateo Texcalyacac— se les declara área natural protegida, la desecación y contaminación a la que ha sido sometida su laguna es grave. La preocupación por la población es notoria, al igual que su descontento hacia los gobernantes por permitir la destrucción de este bello paisaje y de sus recursos.

Fue Prócoro Izquierdo Ávila[10] "Iztacuauhtli", jefe supremo indígena de su comunidad, quien, junto con su esposa María del Carmen Calzada de la Cruz "Iztacmixcóatl", ambos lugareños reconocidos por su amplia trayectoria como danzantes mexicas, temazcaleros y practicantes de la que ellos denominan *tradición*, tuvieron la iniciativa de realizar, por petición del cronista Lorenzo Orihuela Flores, una ceremonia con motivo del Día del Medio Ambiente, que se conmemora internacionalmente el 5 de junio. Sin embargo, aunque esta celebración es de carácter cívico, lo realmente importante es tener el espacio para dirigirse a la laguna y honrar a la *esencia* que representa.

8 *Ibidem*, p. 39.

9 B. Albores, "De Batinbbøø al Matlatzinco-Valle de Toluca", *Pluriversidad,* núm. 7, México, El Colegio Mexiquense, 2021, p. 151.

10 Él nos compartió "su caminar" —así como lo denomina— en la tradición. Desde adolescente comenzó a trabajar temazcales, siempre guiado por su tío y maestro Jesús Izquierdo, personaje querido en la región por su conocimiento acerca de la mexicanidad y del "manejo de energías". Su tío lo instruyó en la ritualidad y en acciones básicas de cuidado a la naturaleza, aquellas que "nos corresponde hacer a todos", dice. Prócoro subió infinidad de veces los cerros, acompañado de su tío y desentrañando recovecos y marcas pétreas, cuyos significados sólo pocos conocen.

La mañana del 2 de junio de 2015 (sábado más cercano a la conmemoración mencionada), los *calpullis*, como se les denomina a los grupos de danza mexica en lengua náhuatl, se dieron cita en la casa de la familia Izquierdo Calzada. La reunión tiene como objetivo realizar los preparativos para la procesión que se dirigirá a la laguna, a un kilómetro de distancia del domicilio. Allí, los danzantes se visten y se les otorgan las comisiones para los trabajos ceremoniales.



Foto 1. Laguna de Texcalyacac. autor: Calpulli Quetzalcóatl, 2015.

Los anfitriones exponen los motivos: "Realizar de manera respetuosa una ceremonia para solicitar que el agüita regrese a la laguna y que la lluvia riegue las milpas, para que en su momento todos podamos gozar de buenas cosechas, sin pasar por alto el agradecimiento a *Tonantzin Tlalli*, nuestra *venerable Madrecita Tierra*". Al toque del *huéhuetl* (tambor ceremonial) y del *atecocolli* (caracol marino que se sopla como trompeta), las danzantes que portan los *popochcómitl* (sahumador) y los que invocan al viento son sahumados con caracoles (*atecocollis)*; la niña que porta el agua y un par de mujeres más que manejan la tierra son representadas con flores y semillas. Una vez asignadas las funciones, el contingente se dirige hacia la laguna.



Foto 2. La danza en la laguna. AUTOR: Calpulli Quetzalcóatl, 2015.

La danza no puede iniciar sin antes realizar el *tlamanalli* (representación física/simbólica de la cosmogonía mexica sobre la tierra, a manera del altar), en el centro del círculo de la danza, destinado al descanso de los elementos y constituido por frutas de temporada, flores coloridas, semillas y dulces (que se reparten entre los asistentes, al final del ritual).

Al sonido de los *huéhuetl* (tambores), arrancó la *mitotiliztli* (fiesta de la danza), entre humo de copal, sonido de *ayoyotes* (cascabeles de hueso de fraile) y animosos gritos guerreros.

La danza se prolongó cerca de tres horas y culminó con la presencia de la lluvia y una conmovedora ofrenda a la laguna. Dicho ofrecimiento consistió en depositar flores rojas y blancas en sus aguas; también se realizó un círculo de "palabra" donde los dirigentes de la danza agradecieron a los participantes. En esos rituales, se refrenda la petición a *Anchane* para que envíe más agüita para el campo y crezca la laguna.

Al término de las ofrendas, en las inmediaciones de la laguna, las mujeres de la familia anfitriona ofrecen a los asistentes comida hecha por ellas. Bien pudo

haberse ofrecido el "taquito" en la casa donde se inició el ritual, pero los participantes comentan que "el chiste es convivir con la laguna; comer con ella".

Caso 2. Las champerías en Tupicocha, Perú

Sociedad hidráulica, amunas y trabajo comunitario

Dentro de las denominadas *sociedades hidráulicas* sobresale el aspecto de la organización social para el manejo del agua. Numerosos autores, como Marx; Wittfogel; Godelier; Ribeiro; Erasmus, y Palerm, han señalado la importancia de una categoría de organización social denominada *la corvée*, una forma de reciprocidad asimétrica en el desarrollo de las grandes civilizaciones hidráulicas (de tipo asiático) encontradas en Egipto, Mesopotamia, China, México y Perú.[11]

Actualmente, *la corvée* existe en los Andes, bajo la forma de trabajo comunal o faena en las comunidades campesinas peruanas.[12] En San Andrés de Tupicocha, por medio de las faenas, se realizan y dan mantenimiento a las amunas, canales de regadío ancestrales de los que dependen sus pobladores.

Las amunas, desarrolladas en los cerros rocosos de la sierra de Huarochirí, en las cuencas de los ríos Lurín y Rímac, tienen por función recargar artificialmente los manantiales a partir de las lluvias de temporada. Se estima que fueron construidas en el siglo xiv por la cultura inca, trazando una extensa red de acequias que derivaban en las aguas de las quebradas que funcionan en época de lluvias, para conducirlas hasta las laderas de los cerros e infiltrarlas en el subsuelo.[13] Desde entonces, las amunas se encuentran vigentes, ya que permiten a los lugareños continuar con la agricultura de riego.

Las champerías de Tupicocha: ritualidad y trabajo

11 Paul H. Gelles, "Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta-Huarochirí", *Anthropologica*, San Miguel, Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 2, núm. 2, 1984, p. 307.

12 También se distinguen otros tipos de ayuda mutua, como el trabajo de turno y el trabajo festivo, denominados *ayni* y *minka*, respectivamente. *Vid.* P. H Gelles, *op. cit.*, p. 307.

13 Dimas Apaza, "Las Amunas: Tecnología ancestral de recarga artificial de acuíferos en los Andes peruanos", *Gestión social del agua y ambiente en Cuencas* [en línea], Lima, 2007. https://app.ingemmet.gob.pe/biblioteca/pdf/CPG14-266.pdf

San Andrés de Tupicocha es uno de los treinta y dos distritos de la provincia de Huarochirí y se ubica en la parte alta de la cuenca del río Lurín, en la sierra del departamento de Lima. Es reconocido por sus quipus, amunas y reservorios.[14]

En los últimos años, los comuneros han impulsado un proceso de cambio que consiste en rescatar el valor de la lluvia como la principal fuente de agua en la región andina, por medio de una compleja estructura social en la que perviven autoridades de origen prehispánico y de procedencia estatal. Según Frida Segura, esta complejidad institucional se debe a que, a lo largo de la historia, Tupicocha ha experimentado una serie de creaciones y reproducciones legales, ya que durante el siglo XIX fue un anexo del distrito de San Damián; en 1935 fue creada como comunidad de indígenas; en 1943 adquirió la categoría de distrito y en 1970 fue renombrada como comunidad campesina.[15]

Las amunas permiten a los lugareños continuar con la agricultura de riego

En Tupicocha la gestión del agua se considera una atribución que emana de la comunidad campesina como máxima autoridad. Para el mantenimiento de las amunas, la sociedad ha preservado una sólida y efectiva organización denominada *ayllus* o *parcialidades*, grupos integrados por diversas familias de la comunidad. Estos comuneros también se encargan de realizar los rituales anuales al inicio de los trabajos de limpieza de las acequias —denominadas *champerías mayores*— a finales de marzo e inicios de abril, donde confluyen aspectos profundos de la cosmovisión del agua.

---

[14] Sus recursos hidráulicos son las represas de Ururi, Pato Negro, Cantajuequi, Yanasiri I, Yanasiri II y Cancasica, que en total acumulan las aguas de lluvia por un volumen total aproximado de 1 000 000 m^3. Cuentan con los manantiales cada vez menos nutridos de Ururi, Challa, Casama, Ancashcoto, Puquiayele, Comanche y Bertacoñá. *Vid.* Frida Segura, “La dimensión interlegal de la gestión del agua en San Andrés de Tupicocha y Huarochirí, Lima, Perú (1924-2015)”, tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2016, p. 10.

[15] *Idem.*

Lugares sagrados y seres asociados con el agua

Aunque la tecnología hidráulica de los antiguos pueblos andinos era muy sofisticada, dependía y sigue dependiendo del control que ejercen los seres sobrenaturales en la naturaleza. Los diferentes grupos andinos dieron un significado especial al agua —ya fuera la lluvia, el mar, manantiales, ríos o lagos— y le atribuyeron un carácter divino por ser fuente de fertilidad, pues podían conectarse con los dioses por medio de ceremonias y sacrificios.[16]

Uno de los mitos que aborda que la existencia del agua se debió a las deidades es el que aparece en *Dioses y hombres de Huarochirí*, donde se menciona que Cuniraya Viracocha "enseñó a hacer los canales de riego arrojando [en el barro] la flor de una caña llamada *pupuna* [asimismo] enseñó que los hicieran desde su salida [comienzo]".[17] Otros mitos que se relacionan con el origen o los medios para obtener agua o fertilizar la tierra son los que tratan sobre *Pariacaca y Choquisuso*; *Collquiri y Capyama; Acoytrapa y Chuquillanto;* la ceremonia de "armar caballeros"; la ceremonia de las papas y la "pareja de adolescentes"; el *Wakón*, *Achkay*, *Huatiacuri y Chaupiñaca,* y la diosa Luna y el cántaro de agua, sólo por mencionar algunos.[18]

Semejante a la concepción mesoamericana, la andina ha considerado a las montañas, especialmente a las más altas (llamadas *Apu*), como el lugar donde moran sus ancestros, entidades protectoras de las comunidades y productoras de lluvia. Asimismo, las cuevas, como conductos al inframundo, conforman el mundo de los muertos y son productoras de alimentos. Por ello, se veneran tanto los montes, como las cuevas.

Las cavernas conectan con las entrañas de la tierra, sitio dominado por la muerte (inframundo) que, a su vez, era el depósito de los gérmenes de la

---

16 Silvia Limón, "Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina", *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 43, 2006, p. 86.

17 José María Arguedas, *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila 1598*, Lima, Editorial Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, 2023, p. 23.

18 Rebeca Carrión, *El culto al agua en el antiguo Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura del Perú-Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, 2015, p. 116.

vida.[19] A esto atribuimos el hecho de que a los difuntos se les colocaba en cuevas o en sepulcros abovedados llamados *machays* o *pucullos*. De acuerdo con la cosmovisión andina, en la celebración de los muertos, a inicios de la época de lluvia, sacaban a las momias de sus recintos, los paseaban por las calles de la plaza mayor y les ofrecían comida y danzas para que ayudaran a atraer el preciado líquido.

Las cuevas conforman el mundo de los muertos y son productoras de alimentos

Cada *parcialidad* o *ayllu* tenía los cuerpos momificados de sus antepasados principales (como caciques o gobernadores), a quienes veneraban especialmente. Por ello, se dice que estos antepasados —“los abuelos”, como se les suele nombrar— se asocian con la deidad de la lluvia o los *Apus* que envían lluvia a su comunidad.[20]

La champería mayor, fiesta del agua de San Andrés de Tupicocha

Se denomina *champerías* a las faenas que se realizan para limpiar los canales y reservorios de agua para quitar las “champas”; es decir, las raíces, la maleza y el lodo que obstaculizan el flujo del líquido. La *champería mayor* o fiesta del agua es la ceremonia que tiene lugar durante la primera faena de limpieza de las acequias, reservorios o caminos, entre marzo y abril, en Tupicocha; las demás faenas que pueden prolongarse hasta octubre son llamadas *champerías menores*. Las *parcialidades* o *ayllus* se encargan de realizar estos trabajos. Para 2022, existían diez *parcialidades* en San Andrés de Tupicocha.[21]

Cada *parcialidad* tiene su “cruz mayor”, la cual permanece en su capilla y sólo sale para la Fiesta de las Cruces el 3 de mayo. Por su parte, la “cruz me-

[19] S. Limón, *Las cuevas y el mito de origen. Los casos Inca y Mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 43.

[20] S. Limón, “Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina”…, p. 102.

[21] Primera Allauca, Primera Satafasca, Primera huangre, Chaucacolca, Mojica, Cacarima, Segunda Allauca, Segunda Satafasca, Centro Huangre y HuangreBoys.

nor" es llevada a todas las faenas, pues es la que "sale a trabajar". El vocal de cada parcialidad es el encargado de la cruz, la cual es enflorada y trasladada a todas las *champerías*. Al arribar al cerro, a la presa o al camino que se va a despejar (por lo común se le cita a las ocho de la mañana), las cruces de las diez parcialidades se colocan juntas y, antes de iniciar los trabajos, cada comunero tiene que persignarse, conforme va llegando, frente a éstas.



Foto 3. La parcialidad Mojica "chachando" coca en el cerro Challa. autora: Rosalva Antiporta.

Una vez que se han presentado los comuneros ante las cruces, se sientan y realizan el ofrecimiento a *los abuelitos* —como cariñosamente nombran a los guardianes del espacio natural, ya sea cerro, laguna, presa, chacra, entre otros— denominado *la armada*. Este ofrecimiento consiste en "chachar" coca, fumar cigarro inca y tomar una copa de pisco; "el jugo de la coca y el pisco se vierte a la tierra para que los abuelos lo disfruten directamente y ofrecemos el humo del cigarro para que ellos se sientan contentos".[22]

22 Rosalva Lilia Antiporta Laymito, comunicación personal, octubre 2022. Ella pertenece a la parcialidad Mojica, constituida por las familias Antiporta, Romero, Camilo, Díaz, Urbano y Miranda.

Este ofrecimiento triple (coca, tabaco y pisco) tiene como objetivo que los *guardianes* cuiden a los comuneros durante el trabajo (eviten cualquier posible accidente), les brinden fuerza para realizar sus tareas y les envíen las



Foto 4. Limpieza de acequias en Tupicocha. autora: Rosalva Antiporta.

lluvias suficientes para cultivos, animales y consumo propio. Esta costumbre no es exclusiva de las champerías, pues esto se lleva a cabo al inicio de las labores agrícolas, cada vez que los campesinos van a sus *chacras* (terrenos de cultivo).

Algunos de los personajes esenciales para este ritual son los *waris* (guaris, huaris o uaris), a quienes la memoria colectiva no ha olvidado, pues según la mitología del Perú central, los *huaris* fueron los primeros seres que conocieron el cultivo (agricultores) y construyeron los canales de irrigación que utilizaron las aguas de ríos, manantiales y pozos.

> Lo que save y a oido decir a sus antepasados es que los dichos indios llaquaces fue una nacion que bibio siempre en las punas y los guaris fueron de nacion gigantes barbados los quales crio el sol y a los Llaquaces el rayo con cuya caussa y que estos guaris les pircaron las patas de las chacaras y hizieron las azequias y lagunas y unos destostenian dos caras una atras y otra delante que se llamaban Guaris ascayes y estos comian gente muchachos indios [*sic*].[23]

Actualmente, los *waris* son representados por los comuneros (varones), miembros de los *ayllus*, nombrados por las parcialidades, como si se tratase de un cargo público. Sin embargo, su función más que política es ritual, pues ellos cumplen la importante tarea de resguardar los cráneos de *taita Pinkullo* y *mama Catiana*, los abuelitos o ancestros de San Andrés de Tupicocha, y son los únicos que saben en qué cueva están depositados esos restos humanos que han cobrado la categoría de *guardianes*, ya que proveen de buen temporal a la población.

Los *waris* se encargan de ir por los abuelitos a las cuevas donde secretamente están depositados, los transportan en una manta y, mientras bailan con ellos, durante la *champería mayor* (en las *champerías* menores no asisten) los comuneros limpian la acequia. El baile se acompaña de música ritual tradicional: una trompeta de "cacho" (cuerno) de res (ejecutado por un músico varón) y la *pinya*, un tambor de mano andino, que debe ejecutar, por tradición, una mujer. Al finalizar la danza, los *waris* vuelven a depositar secretamente a los abuelitos en su lugar de descanso.

La razón por la que una mujer debe portar el tambor durante la danza presumiblemente se asocie con uno de los mitos que aparece en la obra *Dioses y hombres de Huarochirí,* donde se menciona que "Capyama es símbolo de la madre tierra y ella es la portadora de un tambor de oro y un porongo de chicha, que al vaciarse originó un manantial".[24]

---

23 Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo xvii*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003, p. 305.

24 Manuel Larrú Salazar y Sara Viera, "De lo mítico a lo humano. Yanantin y masintin en el testimonio andino", *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, núm. 71, Lima, 2022, p. 74.

En ninguna circunstancia los *waris* deben mencionar dónde se resguardan *taita Pinkullo* y *mama Catiana*, pues se cree que, si se revela, podría pasar alguna catástrofe. Los abuelos, entonces, son benévolos cuando se les ofrenda y se les realiza su fiesta, pero también son perjudiciales y castigan si se infringen las normas rituales.

Después de una ardua jornada de trabajo, todos los comuneros bajan a las calles de San Andrés y bailan con toda la comunidad en honor a los dos *abuelitos*, para terminar la fiesta hasta entrada la tarde.

En otras comunidades norteñas de Huarochirí, durante las *champerías* se ejecutan canciones al agua, creadas por el pueblo y denominadas *hualinas*, que forman parte del folclor andino, lo cual muestra la humanización y el aprecio por este líquido imprescindible.

Aquí un fragmento de una *hualina* de San Pedro de Casta, Huarochirí:

> Para todos hay consuelo
> Que nos brinda esta vida
> Son las aguas de las alturas
> Que mantiene a nuestro pueblo
> Que es nuestra vida.[25]

Conclusiones

En el caso de la ceremonia a la laguna de San Mateo Texcalyacac se pone de manifiesto la pervivencia de la cosmovisión prehispánica con el imaginario de la *Anchane* y su asociación con las fuerzas o espíritus del agua, así como la necesidad que tiene la comunidad de realizar ofrendas propiciatorias y de agradecimiento a la laguna, al tiempo que ejemplifica cómo se van reconfigurando las prácticas rituales en la actualidad.

Esto da cuenta de cómo tradición y modernidad convergen en una manifestación ritual, ya que elementos novedosos de la denominada *mexicanidad* se funden con símbolos de orden prehispánico dignos de ser estudiados, no

[25] P. H. Gelles, *op. cit.*, p. 305.

sólo por su complejidad, sino por la fuerza que han adquirido y por la eficacia que supone para sus practicantes.

En cuanto a la *champería* andina, la faena comunitaria es modelo de una compleja y eficiente organización social, al igual que un notable rito mágico-religioso relacionado con el ciclo agrícola y los recursos naturales, con el agua y la fertilidad de la tierra.

Esta fiesta del agua visibiliza elementos míticos ancestrales relacionados con su cosmovisión, al igual que en sociedades mesoamericanas donde se realizan ofrendas diversas a los seres sobrenaturales con propósitos particulares para el beneficio colectivo, en los que el elemento de la reciprocidad entre humanos y seres divinos es fundamental para la sobrevivencia.[26]

Bibliografía

Albores, Beatriz, "De Batinbbøø al Matlatzinco-Valle de Toluca", *Pluriversidad*, núm. 7, El Colegio Mexiquense, México, 2021.

——— "Una travesía conceptual del Matlatzinco al Valle de Toluca", *Anales de antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas,* vol. 40, núm. 1, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

Apaza, Dimas, "Las Amunas: Tecnología ancestral de recarga artificial de acuíferos en los Andes peruanos", *Gestión social del agua y ambiente en Cuencas* [en línea], Lima, 2007, https://app.ingemmet.gob.pe/biblioteca/pdf/CPG14-266.pdf

Arguedas, José María, *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila 1598*, Lima, Editorial Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, 2023.

Broda, Johanna, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013.

[26] J. Broda, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa"…, 2013, p. 641.

Carrión, Rebeca, *El culto al agua en el antiguo Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura del Perú-Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, 2015.

Duviols, Pierre, *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

Gelles, Paul H., "Agua, faenas y organización comunal: San Pedro de Casta-Huarochirí", *Anthropologica*, vol. 2, núm. 2, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 1984.

Gose, Peter, "Hacer religión en los Andes implica también hacer economía", *Aguas mortíferas. Cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*, Quito, Abya Yala, 2004.

Juárez Becerril, Alicia María, *Los aires y la lluvia: Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.

Larrú Salazar, Manuel y Viera Sara, "De lo mítico a lo humano. Yanantin y masintin en el testimonio andino", *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, núm. 71, Lima, 2022.

Limón, Silvia, "Entidades sagradas y agua en la antigua religión andina", *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 43, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2006.

——— *Las cuevas y el mito de origen. Los casos Inca y Mexica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.

Marzal, Manuel, "El mito en el mundo andino ayer y hoy", *Anthropologica*, vol.13, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, núm.13.

Orihuela, Lorenzo, Texcalyacac. *Monografía municipal*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura-Asociación Mexiquense de Cronistas, 2016.

——— Anchane. Leyendas, mitos y supersticiones de la región de Matlatzinco, Capulhuac, Tequiztli, 2014.

Segura, Frida, "La dimensión interlegal de la gestión del agua en San Andrés de Tupicocha, Huarochirí, Lima, Perú (1924-2015)", tesis de licenciatura en Derecho, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2016.

Los especialistas rituales. Comparativo entre los tiempos en México y de los altomisayos en Perú

Alicia María Juárez Becerril*

Hablar de los especialistas rituales es saber que estamos definiendo a una persona que tiene conocimientos profundos en un campo determinado, ya sea de una profesión, oficio o actividad. El especialista ritual es aquel que posee ciertos saberes relacionados con la religiosidad y que, por ende, se sitúa en una amplia gama de interacción con el paisaje o entorno natural y con las entidades divinas, pues dirige exitosamente las ceremonias, sabe colocar las ofrendas y pronuncia los rezos oportunos, siempre tomando en cuenta las historias particulares y locales de cada lugar.

El campo de acción del conocedor se limita cuando éste es tan especializado en un fin, aunque existe una paradoja, pues es experto o sabio en ciertos temas. Tal es el caso del *tiempero*, aquel especialista ritual enfocado en manipular el tiempo climático, al cual se le puede ubicar como parte de una tradición mesoamericana, especialmente en México. Mientras que, en el territorio andino de Cuzco, al especialista meteorológico se le denomina *altomisayo* o curandero, persona con gran sensibilidad y poseedora de un gran conocimiento del entorno natural.

* *Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Unidad de Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Analizar las áreas mesoamericana y andina, que presentan raíces históricas comunes, sobre todo en el complejo del culto a los cerros, al agua, la lluvia, las cuevas y al ciclo agrícola, resulta de gran importancia; así, ciertos aspectos como la iniciación, las funciones rituales y el culto a las entidades divinas son comparables entre ambas regiones. El objetivo de este estudio preliminar con una incipiente bibliografía acerca de los Andes es hacer una comparación entre ambos especialistas y evidenciar su presencia actual en el imaginario popular que forma parte de la cultura y de las prácticas de vida de las comunidades campesinas.

Hombres y mujeres del tiempo climático: tiemperos

Los *tiemperos* pertenecen a una categoría de los especialistas rituales encargados de conocer el temporal. De entrada, existen varios nombres para identificarlos debido a la gran variabilidad y complejidad de su actuar, pues muchas veces en su designación llevan la función principal:[1] *tiemperos* (que controlan el tiempo), *graniceros* (que manipulan el granizo), *rayados* (que les ha caído un rayo y sobreviven), *cuarteados* (que reciben de forma indirecta la fuerza del rayo), entre muchos otros. Algunos de los nombres

1 Alicia María Juárez Becerril, "De nombrar y designar: Los hombres y mujeres ritualistas de la montaña", *Narrativas antropológicas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, núm. 4, año 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021.

tienen trascendencia histórica y otros, con el paso de los años, se han sumado a estas especificaciones.

Para fines de este trabajo, nos centraremos en el término más popularizado: *tiempero*. Según Julio Glockner,[2] el término tiene relación con el "tiempo", al cual le da una dimensión meteorológica relacionada con el clima, cuya definición deriva de las palabras mexicanas: *quiaclaxque*, *quiajtlama*, *quiampero* o *tiempero*, por lo que muchos de los términos son regionalismos. Como su trabajo reside en el campo —donde se cuida y protege a la tierra, a la siembra y a la cosecha del mal tiempo—, se les denomina *especialistas del temporal*; con esta clasificación, el significado de "temporal" es implicado en designaciones similares, como *tiemperos*, *temporaleros*, *temporaleños*, *trabajadores del temporal* o *trabajadores temporaleros*. Sin embargo, el término *tiempero* es el más utilizado en la mayoría de las comunidades asentadas en las faldas de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl, protagonistas por excelencia de la memoria del altiplano central mexicano.

> *En el territorio andino de Cuzco, se llama altomisayo o curandero al especialista meteorológico*

Existen ciertas características por las que pasa un tiempero para legitimarse como tal, una de ellas es *el llamado*, que es la manera de asignar a los ritualistas por medio de las enfermedades, los sueños y, en ocasiones, por el golpe del rayo. En la mayoría de las situaciones, se trata de cierto lapso de tiempo, como los padecimientos, mientras que en casos particulares son formas tangibles e imperantes, como la descarga del rayo. En la zona de los volcanes es muy común que el llamado sea mediante el rayo.[3] El hecho de sobrevivir al "llamado" les permite enfrentar los problemas, en especial, a los "malos" elementos de la naturaleza que pudieran obstaculizar su trabajo. De esta manera, se considera que el llamado tiene características divinas, porque

---

2 Julio Glockner, "Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl", *Dimensión antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, vol. 7, 1996; *Así en el cielo como en la tierra: pedidores de lluvia del volcán*, México, Grijalbo, 2000.

3 Aunque también coexisten las enfermedades y los sueños como otra forma del llamado. *Cfr. Idem.*

proviene de arriba, propiciado por ciertas deidades. Es así como la persona se compromete a asumir la responsabilidad, puesto que el llamado se convierte en un atributo para establecer un vínculo permanente con las entidades sagradas, el cual se mantiene mediante sueños, ofrendas y oraciones.

Parte de este proceso es hacer un compromiso que implica un cambio de vida, ya que el hecho de convertirse en especialista ritual requiere una modificación de usos y costumbres. Es decir, la persona dejará ciertas actividades mundanas que formaban parte de su comportamiento, y los cambios transgredirán la alimentación y, sobre todo, la sexualidad. A la par, existe una retribución, pues el hecho de seguir las instrucciones que implica este compromiso garantiza un buen funcionamiento del cargo. Así, al desempeñar bien el oficio, la persona se ve retribuida, la mayoría de las veces y de forma voluntaria, con comida, bebida, maíz o pagos comunales en dinero.

El llamado es la manera de asignar a los ritualistas mediante las enfermedades, los sueños y el golpe del rayo

Otro aspecto fundamental para los tiemperos son las herramientas de trabajo, ya que se utilizan ciertos objetos específicos en los recorridos por los campos, en los rituales o en las ofrendas. Se pueden clasificar en dos tipos: las imágenes de santos y las herramientas particulares, las cuales, según sus atributos, ayudarán al especialista a desempeñar de manera satisfactoria su trabajo de controlar, manipular y propiciar el temporal.[4]

No podemos hablar de una acción ritual de los tiemperos sin una interacción con las divinidades; es decir, las entidades sagradas dotadas de cualidades mágico-religiosas, con quienes los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad.[5] A ellas se les coloca una ofrenda

---

4 *Cfr*. A. Juárez, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

5 *Cfr*. A. Juárez, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los hu-*

para que intercedan por el temporal y los mantenimientos de la comunidad; asimismo, se les considera en los altares domésticos en concordancia con los santos.

Los tiemperos del altiplano central están relacionados directamente con los volcanes, en especial con la pareja del Popocatépetl e Iztaccíhuatl. Existen festividades importantes para las poblaciones de sus alrededores que remiten a la celebración de la Santa Cruz, como la "subida" al Popocatépetl, a *El Ombligo*, abrigo rocoso situado a 4 200 m, aproximadamente, que se lleva a cabo el día 2 de mayo.[6] Otro sitio sagrado del volcán, pero del lado de Morelos es *El Rostro*,[7] a donde suben para dejar su ofrenda para el ritual de petición de lluvias. En el Estado de México también hay rituales en distintos parajes que conforman la Sierra Nevada; pero, sin duda, el sitio que sobresale es el Señor del Sacromonte.[8]

---

manos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena, México, Artificio, 2013.

6 Ese día, los lugareños visten de flores a las cruces y colocan una ofrenda que destaca por la fruta —en especial, melón y la sandía, caracterizadas como "fruta de agua", por su jugosidad—; la cerveza, que sirve para propiciar una tierra fecunda; las botellas de agua con pescados crudos, para atraer el agua; entre otros objetos. Se hacen rezos, oraciones y plegarias improvisadas por parte del especialista para implorar la lluvia y el buen temporal. Se llevan los regalos que pide el volcán en los sueños del tiempero. Posteriormente, se realiza la danza de los listones de colores —que consiste en entretejerlos alrededor de un palo largo, sobre todo, los que suben por primera vez— y se concluye con un baile —ya que también suben instrumentos musicales— y con la degustación de los alimentos —que a veces consiste en *pescado de huesito* en salsa roja o mole negro—, entre todos los asistentes. *Cfr.* J. Glockner, "La cruz en el ombligo", *Crítica. Revista cultural de la Universidad Autónoma de Puebla*, núm. 50, Puebla, Nueva Época, 1993; "Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl"…; A. Juárez, "La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

7 J. Glockner, *Así en el cielo como en la tierra: pedidores de lluvia del volcán*…; Alfredo Paulo, "Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos", en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

8 Pablo King, "En nombre del Popocatépetl. Religiosidad popular y paisaje ritual de la Sierra Nevada", tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004; Elías Rodríguez, "Altares de petición de lluvia al sur del Popocatépetl. El caso de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan", tesis de maestría en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006; Juan Bulnes, "Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los Graniceros del suroeste de la Sierra Nevada", tesis de maestría en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

Otra fecha importante es el 12 de marzo, el día de san Gregorio, cumpleaños del Popocatépetl. Ese día se lleva a cabo una peregrinación que dura más de cinco horas y atraviesa los paisajes más variados, que van desde el bosque y la fina ceniza cubierta de nieve, hasta llegar a un sitio conocido como *La Mesa* por su estructura física, pues es una enorme piedra volcánica rojiza, producto de las emanaciones del volcán con forma rectangular. Dicho lugar se ubica a 4 800 m de altura, aproximadamente (recordemos que el volcán tiene una altitud de 5 452 m), y ahí se deposita una ofrenda de alimentos, bebidas, flores, velas y regalos materiales, dependiendo de lo que los lugareños quieran otorgarle y lo que don Gregorio haya pedido en sueños al tiempero.[9]

Los tiemperos del altiplano central están relacionados directamente con los volcanes

Por su parte, la celebración que corresponde a Iztaccíhuatl acontece, por lo general, el 3 de mayo, donde el paraje principal se encuentra a lado de una cascada, en una pequeña cueva.[10] En estas ceremonias la actividad principal es vestir las cruces de flores y solicitar un buen temporal, así como la fertilidad de la tierra mediante la colocación de ofrendas, que contienen objetos específicos relacionados con la imploración de la lluvia. Asimismo, se llevan regalos y se danza, concluyendo con la degustación de los alimentos entre todos los asistentes.

Otra festividad para el volcán dirigida por los tiemperos es la que se lleva a cabo el 30 de agosto. En esta fecha se celebra el día de santa Rosita, nombre de pila del volcán Iztaccíhuatl, aunque también es conocida como Manuelita o Teresita, según los lugareños.

El papel de los especialistas rituales ha sido complejo desde tiempos prehispánicos. Actualmente, el tema es producto tanto de definiciones conceptuales, como de discusiones antropológicas debido a las características y fun-

---

9 *Cfr.* A. Juárez, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo…*, 2015.

10 *Cfr.* A. Juárez, "La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla"…; *op. cit.*.

ción social que los tiemperos desempeñan en la comunidad campesina; sin embargo, aún se les considera personas con cualidades extraordinarias, donde su ciclo de vida y muerte tiene sentido a partir de que aceptaran el cargo.

Los que conversan con los Apus, los altomisayos

Se dice que los altomisayos son gente que ha sido preparada desde la infancia, no por el hombre, sino por la naturaleza.

El golpe del rayo parece ser una de las vías para legitimar su función; si se sobrevive, se trabajará en beneficio de la Pachamama o la Madre Tierra. Con ello, se ha sensibilizado la capacidad de hacer limpias, sanar y utilizar piedras (*cuyas*) para hacer curaciones, por lo que el llamado, al igual que para los tiemperos, también viene de arriba.

El cambio de vida requiere un largo proceso para poder entrar en contacto con la naturaleza y que ésta se exprese a través de los tiemperos. Hay casos en que diferentes *pampamisayoc* (sacerdotes sanadores de los Q'eros)[11] realizan ceremonias de *Karpay* (rito de iniciación) para apoyar a los especialistas en este cambio de vida. Según su tradición, "si el rayo te elige como altomisayoc, primero te mata, luego te desarticula y finalmente te resucita; así es que esas ceremonias intentan integrar sus 'partes disgregadas'".[12]

Existe una categorización para los tipos de altomisayos en el medio rural y el *mesero* en el medio urbano que "tienen hoy en día el significado de sacerdote superior para los pobladores del medio urbano cusqueño; mientras que en el medio rural lo conocen sólo como *paqo*,[13] persona que posee el

---

[11] Población andina de quienes se dice son el último linaje de los incas.

[12] Ana Núñez, "María Apaza: la mujer de 91 años que dialoga con los Apus", *El comercio* [en línea], Lima, 5 de febrero de 2018, https://elcomercio.pe/somos/maria-apaza-mujer-91-anos-dialoga-apus-noticia-494243-noticia/

[13] "Un *paqo* invoca la fuerza divina del *apu* para que ayude a curar la enfermedad del paciente, la saque de su cuerpo y así el paciente pueda comenzar el proceso de recuperación. El *paqo* puede implorar la ayuda del *apu,* de Cristo, de los santos y de las vírgenes para contrarrestar la desgracia de una persona". *Vid.* Jesús Rozas, "La ambivalencia del curanderismo cusqueño: una interpretación de su doble identidad frente a los clientes que solicitan su servicio", en Luis Millones y Silvia Limón (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2014, pp. 396 y 397.

poder y la técnica para curar las enfermedades".[14] Los cusqueños de la ciudad sostienen que los altomisayos llamados *meseros* tienen la capacidad de que el *Apu* venga en su ayuda en cuanto se le solicite. Una sesión con esta entidad sagrada en el medio rural es muy distinta a la de la ciudad:

> En primer lugar, el *Apu* en el medio rural muy raras veces se presenta, y si lo hace es demasiado "fuerte", temible; atemoriza [y] así muchas veces las personas llegan al pasmo; en cambio, en la ciudad, el *Apu* sufre una especie de aculturación manifestado en sus actitudes. Lo llaman ángeles celestiales. Es militar, médico y, en las sesiones con él, opera a los pacientes, aplica inyecciones, receta medicina, da un trato sociable, familiarizado, tanto así que la gente no le tiene miedo y hasta festejan el cumpleaños del *Apu*.[15]

Otro de los requisitos para su formación es "haber encontrado su 'estrella' —una piedra rara, fuera de lo común, que simbolizará su fuerza, su poder y su camino como *altumesayuq*—".[16] Estos personajes poseen técnicas para ver el futuro; para saber, en caso de enfermedad, el diagnóstico; encontrar el robo o un objeto valioso perdido o ver el destino de una persona; en suma, es un detective, que investiga muchos asuntos de personas así como situaciones, y media en algunas ocasiones con la colocación de mesas u ofrendas.

Ahora bien, entre los altomisayos no hay distinción de género; sin embargo, aunque una de sus especialidades es el arte de curar enfermedades, parece que "sólo el varón puede llegar a ser oráculo mediante una iniciación llamada *qarpay*,[17] para consultar al *Apu* y predecir el futuro y las causas de las enfermedades".[18] A continuación, veremos un ejemplo de un proceso de elección, que es algo compleja:

---

14 *Ibidem*, p. 394.
15 *Ibidem*, p. 405.
16 *Ibidem*, p. 404.
17 Significa regar, rociar con agua, pero también los cusqueños utilizan el término para referirse a la iniciación de las actividades de la curandería", *vid. ibidem*, p. 394.
18 *Ibidem*, p. 394.

> Según el mito, debe ser golpeado por el rayo tres veces consecutivas. En la vida real, un rayo puede presentarse cerca de una persona o esta persona puede soñar cabalgando en un caballo blanco con dirección hacia el nevado. El rayo y este tipo de sueño son reconocibles para un cusqueño, porque simboliza que el *Apu* le ha elegido para que sea su *altumesayuq.* Muchas veces, la persona que fue elegida por el *Apu* sufre en su decisión, porque —según él— no tiene la vocación para ser *paqo.* Por otro lado, también tiene temor de ser castigado por contravenir la decisión de la deidad. Tomada la decisión, el cusqueño busca un *maestro* que le enseñe el *arte* de curar, conocer las plantas medicinales, diagnosticar las plantas medicinales y saber adivinar en coca o en los naipes. Además, el *maestro* es quien deberá darle la iniciación *[qarpay]* en el arte del oráculo; vale decir, hacer hablar al *Apu*.[19]

Las entidades sagradas son los *Apus*, principales montañas del Cusco representadas por el Ausangate, el Salkanta y la montaña Machu Picchu,[20] las cuales tienen vida por ser la propia tierra, y establecen contacto directo con los altomisayos. Rodrigo Montoya nos dice que los *Apus* "son lugares privilegiados de la Pachamama y desempeñan un rol mediador entre los hombres y Hanaq Pacha.[21] En términos generales, los cerros y montañas "son concebidos como repositorios de agua y productos naturales, lo que incluye la flora y la fauna.[22] Además, "el cerro es percibido como las islas del mar, con una parte de su volumen sumergido bajo tierra y con la cúspide en un espacio superior a aquel en el que circulan los humanos. Los fenómenos celestes, como la lluvia o las tempestades, son parte de su dominio y pueden ser convocados si el cerro tuviera la necesidad de hacerlo".[23]

---

19 *Ibidem*, pp. 403-404.

20 Esta última cumbre le dio el nombre a la actual ciudad Inca, una de las siete maravillas del mundo.

21 Es como el mundo superior, el mundo celestial donde se encontraban todos los dioses y deidades dentro del panteón incaico. Entre los principales dioses habitantes se encuentran: Wiracocha, Inti, Mama Killa, Pachacámac, Mama Cocha e Illapa. *Cfr.* Rodrigo Montoya, *¿Hablan los Apus?* [en línea], s. d., https://www.desco.org.pe/recursos/sites/indice/86/391.pdf

22 L. Millones, "Los Andes en la voz de sus mitos", en Alfredo López Austin y L. Millones (coords.), *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2015, p. 305.

23 *Ibidem*, p. 308.

Las entidades sagradas son los apus, principales montañas del Cuzco, que tienen vida por ser la propia tierra

La relación entre los *Apus* y los humanos es tan estrecha que, nos relata Luis Millones, se establece desde muy temprano: "En el valle del Colca, se recogió la versión de que los cerros están al tanto de los embarazos de las mujeres de la comunidad, y se espera que, al nacer, el infante tenga como padrino a una de las montañas vecinas".[24]

En este sentido, son tan importantes los cerros y montañas en la geografía que "toda comunidad tiene una elevación como referente de identidad a la que debe alimentar en el momento que se le consulta sobre las necesidades de la comunidad o del oferente".[25] Los rituales pueden ser de diversa índole: el que está destinado a garantizar la producción del ganado; el de la protección de la casa en todos los sentidos; el de la conservación y recuperación de la salud; el que se asocia los ritos de la bendición de la semilla; el del tributo a la Pachamama para contar con abundante agua durante todo el año, evitar sequías y contar con la lluvia, entre muchos otros. Estas ceremonias han sido clasificadas dentro de los rubros generales como *pagapus* de protección.[26] Al respecto, Johanna Broda comenta: "Los Apus vigilan el bienestar de los hombres y las comunidades; estos cerros sagrados se relacionan con el rayo, las tormentas, la lluvia, los cultivos y la fertilidad humana y del ganado [llamas, alpacas y demás]. Mediante las ofrendas, los hombres establecen la relación de reciprocidad con ellos".[27]

El culto a los cerros en la tradición andina es simultáneamente un culto a la lluvia: "los apu y los *achichila* junto con los lagos de la montaña son los controladores de los meteoros […] Las temibles tormentas de los Andes llegaron a ser personificadas con *Illapu*, el dios del rayo que adquiere una

---

24 *Idem*.

25 *Ibidem*, p. 353.

26 *Cfr. idem*.

27 J. Broda, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013, p. 669.

identidad definida [...] El rayo se asocia más bien con la sequía y es enemigo de la lluvia que es controlada por los Apus".[28]

Ahora bien, los cerros también tienen una jerarquía, "cada cerro posee un estatus diferente a otro; su clasificación se basa en tamaño, orientación, personalidad [bueno-malo]".[29] Para comunicarse con ellos, los especialistas hacen rezos y rituales, "sean rituales cristianos o los 'haywarikuy', y la forma en que estos seres corresponden a esta comunicación generalmente es proporcionando bienestar a sus fieles, pero también se comunican directamente con personas 'importantes' dentro de la comunidad, no sólo a quienes dirigen el culto, sino a personas que cada comunidad escoge comunicársele, comunicación que mayormente se realiza a través de sueños".[30]

Según Ojeda, la mayoría de los mensajes divinos "se refieren a hechos antiguos que casi siempre implican un cambio histórico en relación con la religiosidad, aunque éstos se producen en contextos que trascienden lo religioso".[31] El proceso de convocar a los *Apus*, señala Landa y Cazorla, depende de la gravedad de la enfermedad o el favor que pide el consultante, incluso del espacio geográfico desde donde se hace la solicitud, pues no se puede hacer una petición "si antes no se ha pedido permiso a su propio *Apu* tutelar y al *Apu* del territorio en el cual ejercerá sus oficios".[32]

---

28 J. A. Juárez, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena, México, Artificio, 2013*, p. 136.

29 Ladislao Landa y Carmen Cazorla, "El curanderismo surandino, balances necesarios", en L. Millones y S. Limón, *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2014, p. 267.

30 Roberto Ojeda, "Cuando los dioses cambian: Las transformaciones histórico-culturales coloniales según la historia oral de Chinchaypucyo", *Cuadernos de investigación universitaria*, núm.1, Cusco, Universidad Nacional de san Antonio Abad del Cusco, 2012, p. 104.

31 En su estudio, Roberto Ojeda nos habla de diferentes acontecimientos, basados en información histórica y etnográfica, relacionados con los apus del paisaje andino que, tras la colonización, renacieron con nuevos nombres, recordando que "pasaron a ser un culto fuera de lo formal, marginal, pero resistente". *Vid. ibidem,* p. 108.

32 L. Landa y C. Cazorla, *op. cit.*, p. 269.

Observemos que las grandes montañas anteriormente señaladas no son los únicos lugares sagrados. En los Andes hay ciertos sitios que forman parte del paisaje ritual, como pequeños cerros, ciénagas, rocas, lagunas o cuevas dotadas de una concepción mágica religiosa, que también son considerados *Apus*.

Existe una consideración especial para los curanderos y chamanes, otras clases de especialistas muy reconocidos en la región andina, los cuales realizaban rituales nativos para sanar invocando, también, a los *Apus*.[33] Estos especialistas en curación con alto rango y prestigio en su sociedad que se encargaban de mantener el equilibrio de su comunidad fueron procesados por idolatrías en el siglo XVII, tal como sucedió en Mesoamérica.

En Cuzco, las investigaciones etnográficas muestran una diferencia entre estos especialistas[34] y los altomisayos. Por lo general, hay una diferencia de conocimiento, distinguiéndose de los *pampa-misayuq* y los *hampiq*. Los primeros se dedican a la curación simple y son curanderos locales; los segundos se remiten a los saberes de la herbolaria.[35] Por su parte, los altomisayos sí son considerados intermediarios completos entre la humanidad y las deidades, por lo que son grandes conocedores, capaces de convocar directamente a los *Apus* para diagnosticar y adivinar; pero, en relación con la meteorología, en casos de sequía también dirigen peticiones de lluvia "que se ejecutan como parte del ciclo climático anual".[36] Son grandes sacerdotes cuya reputación se halla en parajes lejanos al lugar donde reside.

Cada cerro posee un estatus diferente de otro; su clasificación se basa en tamaño, orientación y personalidad

[33] *Cfr*. J. Rozas, *op. cit*.

[34] Como se ha mencionado, el mundo andino tiene una gran cantidad de personajes con especialidades, donde, aunque en la praxis todos son aceptados, no significa que sean iguales, apuntando a sus saberes y, en ocasiones, a estatus sociales, como sucede en Cuzco. *Cfr*. L. Landa y C. Cazorla, *idem*.

[35] *Idem*.

[36] J. Broda, "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa"…, p. 669.

Los relatos andinos nos muestran la cosmovisión que pervive en las comunidades. Es común escuchar historias en quechua sobre acontecimientos que viven los altomisayos:

> El día que "Mamá María se fue volando con el cóndor" o la vez que "se la llevó el viento". En su familia dicen, incluso, que hubo ocasiones en las que la altomisayoc desapareció y la encontraron varias semanas después durmiendo bajo un árbol, lo que era interpretado como que ella se había ido a otro plano en tiempo y espacio. Cuentan que cuando los Apus se comunican con María hay muestras tangibles de ese contacto con la naturaleza: vuela el cóndor, ruge el puma, el colibrí se queda estático y habla el viento.[37]

Ahora bien, según la opinión de la mayoría de los comuneros andinos, con base en el estudio de José Washington Rozas, "los altomisayos han desaparecido después del terremoto de los cincuenta en la ciudad de Cuzco [...] pero [aquí] los *meseros* continúan haciendo el papel de oráculo; llaman al *Apu* a cada instante y hasta de día".[38] La causa de que se vaya perdiendo la creencia de estos especialistas rituales está fundamentada por la fragilidad humana, sus errores, su egoísmo, la contaminación desmedida, la pérdida de valores sobre la cultura andina y, con ello, la secularización de las creencias en los Apus. Sin embargo, mientras haya un conocedor que herede sus saberes, la tradición andina continúa.

Puntos equiparables para reflexiones finales

En esta breve comparación es evidente que, como comenta Luis Millones, "en ambas partes de América los cerros actuaban como repositorios de agua y alimentos para la población que les rendía culto. De hecho, las cavernas y manantiales eran considerados como conductos al mundo sobrenatural, que era invisible a los ojos de los humanos y que solamente se podía acceder,

---

37 Ana Núñez, "María Apaza: la mujer de 91 años que dialoga con los Apus"...

38 J. Rozas, *op cit.*, p. 395.

sin peligro, a través de las prácticas rituales dirigidas por un especialista religioso".[39]

Ahora bien, esta aseveración que hace nuestro autor es importante:

> Los andinos no son seres de maíz, el grano que constituye la materia básica del cuerpo de la humanidad maya [mesoamericana] Los andinos son originalmente de piedra, la que cobra vida al mandato de sus dioses [En la región andina] "resulta frecuente que los propios seres divinos tomen forma de rocas o montañas. Al hacerlo, establecen que se les rinda pleitesía. Su ubicación, la forma o circunstancias en que lo hacen traen consigo un mandato para que los pueblos aledaños, al darle sus ofrendas, recuerden las razones de tal trasformación". [40]

En este sentido, aunque la génesis sea diferente, hay una cosmovisión compartida por el culto a la montaña, es decir, por un lado, propiciadora de los mantenimientos, la solicitud de la lluvia y la protección territorial; por el otro, es la propia montaña que se humaniza[41] para compartir con las comunidades. Existen más elementos que pueden compararse a profundidad en la ritualidad que se vive en los cerros y montañas, como la colocación de ofren-

---

[39] L. Millones, "Estudio introductorio", *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México…*, p. 14.

[40] L. Millones, "Dioses y demonios de los Andes", en Alfredo López Austin y L. Millones, *Dioses del norte, dioses del sur*, México, Era, 2008, p. 158. Aunque es importante señalar que para Johanna Broda, aunque no se trate del maíz, los Andes cultivan tradicionalmente papas y diversos cereales. Sin embargo, en ambas culturas las semillas son el alimento sagrado que reviste una extraordinaria importancia simbólica. Los ritos agrícolas del ciclo del maíz se encuentran íntimamente asociados con los fenómenos meteorológicos. Para nuestra autora, la fiesta particularmente importante del ciclo agrícola anual es la de la Santa Cruz, que en Mesoamérica está simbólicamente relacionada con la siembra, mientras que en los Andes se vincula con la cosecha. *Vid.* J. Broda, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009; "La fiesta de la santa Cruz y el culto de los cerros", *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, México, Programa universitario México Nación Multicultural-Universidad Nacional Autónoma de México y Secretaría de asuntos indígenas del estado de Guerrero, 2009; "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa"…

[41] A. Juárez, "Las montañas humanizadas: los volcanes del Altiplano Central", *Revista Kinkaban*, México, Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, A. C., núm. 1, 2012.

das, ampliamente estudiada por Broda y ahora en este ejercicio comparativo. Las ofrendas, mesas o pagos pueden ser de propiciación de lluvia, de fin de cosecha y de curación.

Presento el siguiente cuadro comparable con algunos elementos entre estos personajes de antigua tradición histórica, que dista mucho de ser completo, pero es un punto de partida:

Tabla 1. Elementos comparables de los especialistas rituales.

	Tiemperos	*Altomisayos*
Otros nombres	Graniceros, rayados, cuarteados	Meseros, curanderos
Llamado	Rayos, sueños, enfermedad	Rayo
Compromiso	Cambio de vida	Ceremonias de iniciación
Divinidades	Montañas principales del altiplano central: volcanes Popocatépetl, Iztaccíhuatl; cerros menores, elementos del paisaje, santos, vírgenes	Apus, representados por las montañas del Cusco: Ausangate, Salkantay, Machu Picchu, así como otros cerros menores o elementos del paisaje
Colocación de ofrendas	De peticiones de lluvia, ligadas al ciclo agrícola A veces, con disposición de animales simbólicos o sacrificio de animales	De diversa índole: de curación, adivinatorias, propiciatorias Denominadas pagos, despachos o mesas Algunas con sacrificio de llamas o cuyos
Participación comunitaria	Se colabora con los tiemperos para las ofrendas a los volcanes, principalmente en el día de su onomástico	Apoya a los altomisayos en la compra de algunos objetos, sobre todo, de índole curativo

Fuente: Elaboración propia con base en trabajo de campo y en Juárez, 2002, 2015 y 2022; Broda, 2013; Landa y Cazorla, 2014; Millones, 2008, 2014 y 2015; Rosas, 2014; Rozas, 2014 y Ojeda, 2012.

Un punto importante por considerar es el calendario agrícola, que rige las actividades de los tiemperos y los altomisayos. Hay que tomar en cuenta una diferencia de aproximadamente seis meses en el ciclo estacional: "mientras en México, el día de la Santa Cruz es la fiesta de la siembra y de la petición de lluvias; en Cuzco, la santa Cruz corresponde a la época de la cosecha del maíz. En la Candelaria apenas empiezan las primicias de la cosecha [febrero y marzo]. El mes de mayo es la época de cosecha y en agosto 'se abre la tierra', es decir, empiezan los preparativos para la siembra que se extiende hasta el Día de Muertos y Todos Santos".[42] Por lo que, si hay acciones parecidas, son referidas a diferente época estacional, especialmente en los ritos a la siembra, al crecimiento y al desarrollo.

Ahora bien, el proceso histórico colonial que indujo a los distintos grupos étnicos de ambas regiones a condicionar sus prácticas religiosas con elementos católicos conforma la riqueza sincrética de los eventos rituales, que se siguen realizando en lo alto de los cerros.

Hay que continuar indagando en los datos etnográficos que sean comparables entre estos dos especialistas, por ejemplo, su incidencia en el culto a la montaña, a las cuevas, los ojos de agua; los saberes que poseen acerca de los animales vinculados con la propiciación y control del agua; de igual manera, el conocimiento exacto acerca de la flora para diversos usos; indagar en santos, cristos y vírgenes a los que se adscriben para apoyar también a sus solicitudes; reflexionar en el discursos de los rezos que expresan un lenguaje simbólico; las danzas, si es que las hay, que constituyen una especie de ofrenda; las herramientas de trabajo; el uso de la naturaleza en la propia geografía sagrada y simbólica. En fin, atender las claves estructurales de la conformación de su papel.

Si bien estas letras no abordan un estudio exhaustivo, sí resuelve una inquietud de interponer cualidades de ambos especialistas rituales, intermediarios entre la naturaleza y la comunidad en aras de un bienestar social, que

---

[42] J. Broda, "Paisajes rituales en Mesoamérica y los Andes: El estudio interdisciplinario y comparativo de procesos históricos de larga duración", en Juan Pablo Villanueva, J. Broda y Masato Sakai (eds.), *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2019, p. 143.

representan culturas vivas que no han cedido su lugar. Sirva este trabajo para aportar a dicho sistema de creencias y la vida ritual de la cosmovisión andina y mesoamericana.

Bibliografía

Broda, Johanna, "Historia comparada de las culturas indígenas de América", en Alicia Mayer (coord.), *El Historiador frente a la historia: historia e historiografía comparada*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.

——— "La fiesta de la Santa Cruz y el culto de los cerros", *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de Guerrero*, México, Programa universitario México Nación Multicultural-Universidad Nacional Autónoma de México y Secretaría de asuntos indígenas del estado de Guerrero, 2009.

——— "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa", *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*, Xalapa, Instituto Veracruzano de Cultura, 2013.

——— "Paisajes rituales en Mesoamérica y los Andes: El estudio interdisciplinario y comparativo de proceso históricos de larga duración", en Juan Pablo Villanueva, J. Broda y Masato Sakai (eds.), *Deidades, paisajes y astronomía en la cosmovisión andina y mesoamericana*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2019.

Bulnes, Juan, "Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros del suroeste de la Sierra Nevada", tesis de maestría en Arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006.

Glockner, Julio, "La cruz en el ombligo", *Crítica. Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla*, núm. 50, Puebla, Nueva Época, 1993.

——— "Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl", *Dimensión Antropológica*, vol. 7, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

——— *Así en el cielo como en la tierra: pedidores de lluvia del volcán,* México, Grijalbo, 2000.

Juárez Becerril, Alicia María, "La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla", tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002.

——— "Las montañas humanizadas: los volcanes del Altiplano Central", *Revista Kinkaban*, núm. 1, México, Centro de Estudios Interdisciplinarios de las Culturas Mesoamericanas, 2012.

——— "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Gómez Arzapalo (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena, México, Artificio, 2013*.

——— *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

——— "De nombrar y designar: Los hombres y mujeres ritualistas de la montaña", *Narrativas antropológicas*, núm. 4, año 2, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2021.

——— *Los animales del agua en la cosmovisión indígena. Una perspectiva histórica y antropológica*, México, Consejo Mexicano de Ciencias Sociales, Publicaciones de la Casa Chata, 2022.

King, Pablo, "En nombre del Popocatépetl. Religiosidad popular y paisaje ritual de la Sierra Nevada", tesis de licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2004.

Ladislao, Landa y Cazorla, Carmen, "El curanderismo surandino, balances necesarios", en L. Millones y S. Limón, *Iluminados*, *hechiceros y sanadores*. *Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2014.

Millones, Luis, "Dioses y demonios de los Andes", en Alfredo López Austin y Luis Millones (coords.), *Dioses del norte, dioses del sur*, México, Era, 2008.

——— "Estudio Introductorio", *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2014.

Personajes y sucesos en la literatura de tradición oral de México y Perú: un encuentro con los cerros desde la religiosidad popular y la identidad indígena

María del Carmen Macuil García*

> Contaba muy pocos años cuando [en] una de aquellas tardes en que la familia entre una y otra cosa hace recaer la conversación sobre temas históricos, leyendas y cosas lejanas que han ocurrido aquí o allá, escuché una historia, una historia que se grabó tanto en mi memoria, que nunca pude olvidar, y voy a relatar [tal y como] como la escuché.
>
> *José Arguedas y Francisco Izquierdo*

El objetivo del apunte es no olvidar que la complejidad de la tradición oral convoca a reflexiones de diversas disciplinas de las ciencias humanas, por lo que, a partir de éstas, asumimos que la tradición oral contemporánea de los pueblos ha transitado por complejos procesos sin-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, y Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

créticos.[1] Es innegable que las diversas culturas, tanto de Perú, como de México, fueron obligadas a participar en una acelerada exposición y resignificación de elementos socioculturales, propios y ajenos, tras el largo contacto iniciado en la Conquista y colonización de sus territorios; de tal manera que los personajes y sucesos de las distintas formas orales tradicionales son prueba de ello, debido a sus "singulares formas de incorporación, retraducción y asimilación recíproca de elementos culturales indio y occidental".[2]

En general, se dice que la antropología es una disciplina dedicada al estudio del ser humano, y a menudo se habla de la investigación realizada por la antropología cultural, o la etnología, como la encargada de centrar su atención en la cultura de los pueblos. Los etnólogos han observado y reflexionado sobre los múltiples factores sociales y culturales como problema de estudio, pues éstos han condicionado la vida de las personas a lo largo de la historia. Se puede decir que todo lo que una cultura crea es expresión de sí misma, pero también es un medio para preservarse, definirse y reafirmarse. Las indagaciones antropológicas no sólo permiten que los seres humanos se conozcan a sí mismos, o que posibilita un aprendizaje a partir de la experiencia acumulada de otros.[3]

---

[1] Se parte del supuesto de que la inclusión cultural de lo externo, de lo ajeno y de lo otra potencia cambios y propicia procesos de autoconciencia de los pueblos y sus culturas. La literatura oral es uno de los espacios privilegiados donde se observan tales procesos. Dichos desarrollos o cambios son resultado del encuentro histórico violento o no entre pueblos y en el interior de ellos, lo cual desemboca en la conformación de la diversidad cultural como suma de procesos de intercambio y desenvolvimiento semiótico mutuo e interno. Estos supuestos se basan en la propuesta de Iuriï Lotman y Desiderio Navarro, principalmente conocida como semiótica de la cultura. *Vid. La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

[2] José María Arguedas y Francisco Izquierdo, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Ministerio de Educación Pública, Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural, 1947, p. 11.

[3] Alfredo López Austin y Luis Millones, *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2008, p. 9.

Así, los pueblos han desarrollado mecanismos para resguardar su cultura; por ejemplo, la tradición oral, a la cual se le considera un camino privilegiado. Cuando hablamos de tradición o de literatura de tradición oral nos referimos a un acervo cultural comunitario, conformado y transmitido oralmente de generación en generación. Su estudio permite aproximarse al reconocimiento y compresión de los saberes, experiencias y valores culturales de los pueblos.[4] Cada comunidad decide qué guardar en la memoria colectiva y apelar a su sabiduría, al enunciarlo en distintos momentos y espacios. Algunos saberes, costumbres y hábitos trascendentales se mantienen en muchísimas creaciones orales —o incluso escritas—, las cuales son formas literarias particulares que reflejan parte de la cultura, pues ésta "es la principal herramienta que tenemos para vivir en el mundo".[5] La tradición oral expresa parte de las estrategias que múltiples actores han creado a lo largo del tiempo para enfrentar las contingencias de la vida cotidiana en comunidad. Es importante reconocer que dicho acervo cultural participa en la construcción de la identidad individual y social, debido al alto valor que la comunidad le reconoce.[6]

Dentro de los estudios de las ciencias humanas, el análisis de las semejanzas y paralelismos en la cultura de los pueblos resulta esencial para observar que ésta se encuentra en constante evolución y que la estructura esencial de la vida humana en todas sus formas, incluso en las regiones más remotas, presenta grandes semejanzas.[7]

---

[4] Los trabajos sobre el folklore, o bien, podríamos decir el "folk-lore", la "sabiduría popular" o la "sabiduría de la gente", han tenido gran impacto en los estudios de la cultura de los pueblos. El término apareció en la revista *Athenæum* el 22 de agosto de 1846 bajo la pluma de William John Thoms. Como campo de estudio, está sumamente ligado a la literatura tradicional y a las disciplinas antropológicas, acaso, "we are folklorists only because of Thoms. And we might have been demonologists, mythographs, demopsycologists, or anthropopsychologists!". *Vid.* Duncan Emrich, "Folk-lore": William John Thoms", *California Folklore Quarterly*, Grass Valley, Western States Folklore Society, 1946, p. 355.

[5] Federico Navarrete, *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010, p. 11.

[6] A. González, "La transmisión oral: formas y límites", en B. Alcubierre, R. Bazán, L. Flores y R. Mier (coords.), *Oralidad y escritura: Trazas y trazos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Ítaca, 2011, p. 11.

[7] Eduardo Tejero, "La tradición oral en la cadena etnográfica", *Didáctica*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 10, 1998, p. 136.

Hay que recordar que las semejanzas y las diferencias marchan de manera simultánea. Es un hecho que los grupos sociales se distinguen entre sí —la diversidad cultural es traducida, por ejemplo, en diversidad lingüística, de sistemas de creencias y de formas de expresar la estética—; pero también es evidente que las preocupaciones y los múltiples sucesos de la vida pueden ser compartidos.

Algunos saberes, costumbres y hábitos trascendentales se mantienen en creaciones orales

De personas, personajes y sucesos: en el monte

Los acontecimientos en las narrativas tradicionales, sean mitos o leyendas, aparentemente están reducidos al pasado remoto o relativamente reciente; no obstante, se sabe que la lectura no recae sólo en los eventos, sino en cómo se desarrollan. Es decir, hay que observar quiénes están involucrados, cuáles son las actitudes y comportamientos entre ellos y las decisiones ligadas a dichas acciones. Así, las normas de comportamiento y los valores socioculturales asociados a tales acontecimientos se hayan en el entramado de las historias, y la permanencia de los relatos está anclada a la propia vigencia de las normas que los pueblos consideren válidas en sus culturas.[8] Los relatos sobre los cerros y los seres vinculados a ellos son un buen ejemplo de lo anterior.

La figura de los montes es, quizás, una de las más representativas de las culturas, tanto de los pueblos prehispánicos de México y Perú,[9] como de todos aquellos espacios geográficos que alrededor del mundo protagonizan mitos, leyendas o memoratas, e incluso, textos líricos que destacan las creen-

---

[8] En el caso de los relatos míticos, generalmente es aceptado que éstos introduzcan "los patrones que rigen las relaciones humanas", además de transmitir la "conceptualización que justifica el mundo real" para los pueblos. *Vid.*, Franklin Pease, *Los mitos en la región andina*: *Perú*, Quito, Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello", 1985, p. 13.

[9] Héctor Gómez afirma que para la región de Piura sería "interminable presentar una nómina de cerros, lagunas y cuevas con prestigio sagrado en la región". *Vid.*, "Literatura nacional en el norte de Perú. Recuperaciones de la literatura tradicional en el norte de Perú: textos, estudio y sistematización del corpus oral y escrito", tesis de doctorado en Filología, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2013, p. 329.

cias de los pueblos. Desde tiempos antiguos, se dice que en el "interior del Monte Sagrado se guardan todas las riquezas",[10] aquellas que las comunidades atesoran para su supervivencia biosociocultural.

Se han registrado textos donde se destaca la voluntad de los montes como señores, como seres a quienes los humanos deben un comportamiento normado, de cuidado y respeto. Según las circunstancias, el tiempo y la conducta de las personas con el cerro y con sus semejantes, el encuentro tendrá consecuencias favorables o funestas.

Cerros encanto

A veces ocurre que en los lomeríos vive alguna entidad, la cual puede ser profundamente temida o respetada por las comunidades. A menudo, se utiliza el vocablo "encanto" para describir tanto a cerros, como a los seres que los habitan. En una leyenda de la costa peruana[11] se nombra así a una elevación que se encuentra en el pueblo de Boca del río. Se dice que muchos "antiguos aseguran" que "hay un castillo oculto bajo el cerro". Además, en aquel monte vive una "princesa encantada, la cual está encadenada" y se le describe "engalanada de piedras preciosas"; cuando los pescadores pasan cerca, se oye el "tañer de unas campanas".[12]

En otro relato proveniente de la región de Chinantla, Puebla, en México, a la dueña del cerro también se le nombra *encanto*. Posee riqueza, en este caso, asociada a las serpientes; por ello, en el texto identificado como cuento, el actuar ante las sierpes decide el desenlace de la reunión entre los seres humanos y el "encanto". Se dice que:

> Había un hombre muy rico, su hermana quiso ser rica como él y le pidió que la llevara a donde él había obtenido todo su dinero. Llegaron al encanto, y él dijo

[10] A. López y L. Millones, *op. cit.*, p. 56.

[11] La leyenda titulada "El cerro encantado" proviene de una singular obra de "naturaleza escolar", ya que la recopilación fue realizada por niños. Tal obra reúne textos de las regiones peruanas: costa, sierra y selva. La selección y notas presentadas fueron realizadas por José María Arguedas y Francisco Izquierdo. El relato sobre este cerro fue registrado por Enriqueta Alfaro F., alumna de cuarto año.

[12] J. M. Arguedas y F. Izquierdo, *op. cit.*, p. 44.

> que barriera, pero en el piso había muchas culebras. Después, la dueña del encanto le dijo que comiera pescado, pero la mujer no quiso; lo envolvió en una tortilla y lo guardó. Luego, la dueña del encanto le dijo que recogiera la basura y se la llevara. Cuando la mujer salió del encanto, sintió que la basura se movía en su huipil que llevaba recogido; lo extendió y era una culebra. La mujer se asustó mucho y la culebra se fue, pero era una culebra de puro oro. Y el pescado se hizo de fierro.[13]

En los textos de tradición oral es recurrente la inversión de valores y acciones. En la vida diaria, barrer es una actividad que permite deshacerse de la basura, pero aquí representa lo contrario, ya que es recoger no para tirar, sino para conservar, pues la basura se transformará en riqueza. Parece que el disfraz, es decir, cierto engaño por parte de los seres, representa siempre una prueba para los seres humanos. Relacionarse con las entidades de carácter religioso implica condiciones específicas para las personas; la naturaleza de uno y otro no es la misma. La superioridad de los señores cerros y más figuras es evidente.

En contraste, entre los cuicatecos al norte del estado de Oaxaca, en México, hay una leyenda sobre una mujer habitante de una montaña, pero de la cual sólo se conoce su voz. La "mujer del cerro" es temida por los cuicatecos. Se cuenta que dos amigos fueron a la colina a traer leña, cuando ella les habló: "¿Qué hacen ustedes ahí?, ¿por qué no vienen acá?"; entonces, uno huyó con profundo miedo, pero el otro siguió la voz, pues era muy semejante a la de su madre. Al pasar el tiempo, la verdadera madre del hombre buscó a su hijo junto con más gente del pueblo; pasaba el tiempo y no se sabía a dónde habían ido los dos amigos. Tuvieron que recurrir a un especialista médico para localizarlos y, al final, sólo hallaron al que corrió, quien estaba enfermo de espanto.[14] Él les contó que su amigo pensó que era su madre la que llama-

---

13 Roberto Weitlaner, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 147.

14 Este padecimiento se caracteriza por la salida de una de las entidades anímicas constituyentes de las personas. Por múltiples razones, la "sombra" se desprende del cuerpo, por ejemplo, por sobresaltos ocurridos en lomeríos, parajes o cuevas —donde se encuentran con señores y potencias de la naturaleza como seres nocturnos o del inframundo— o por la intervención de algún especialista ritual; dependerá de la cosmovisión y del sistema médico de cada pueblo. En general, padecer un susto o espanto y no

ba en el monte. Después de muchos días encontraron huesos de "cristiano" y sospecharon la muerte del joven. La madre de aquel dijo que no podía ser ella, ya que estuvo en su casa todo el tiempo, y "fue así como supieron que la mujer que había gritado era la mujer del cerro".[15] La leyenda no deja dudas sobre la identidad sobrenatural de la voz y del engaño del cual fue sujeto uno de los hombres. Esa trampa le costó la vida.

A juicio del monte

Los seres o un solo ser que habita en la montaña puede ser descrito como el dueño del lugar y de todo lo que contiene; por ejemplo, animales sobrenaturales o no. A veces, los dueños, señores o reyes son, precisamente, animales fantásticos y pueden poseer objetos preciosos y muchos tipos de bienes. Como se ha visto, el carácter de dichas entidades juega un papel determinante al momento del tránsito y contacto directo con cualquier persona; por ello, son tan importantes en la religiosidad de la gente. En una leyenda recogida en Huanta[16] —ciudad capital de la provincia con el mismo nombre, en la región serrana de Perú—, se habla de un monte encantado, donde crece el ají, un pimiento que nadie sembró, pero crece y crece; de tal suerte que "forma una especie de bosque".[17] Este chile de gran valor para el consumo de la gente resulta más que deseable.

El cerro alberga otros animales y personajes fantásticos, tal es el caso de una sirena o un toro de oro resplandeciente, quien es el rey "dueño poderoso

---

atenderse puede llevar a la muerte. La reintegración de la entidad anímica requiere el intercambio u ofrenda a ciertos seres, quienes mantienen prendida a la "sombra". Dichas ofrendas siempre deben llevarse a cabo por un especialista médico. *Vid.* Soledad Mata, Diego Méndez y Maritza Zurita (coords.), *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994, pp. 775-783. El tratamiento es semejante en la región peruana de Piura. Una narración dice que hubo que llamar a "un *maestro* para que hablara con el cerro", quien había escogido a una chica en el monte Aypate. "Dijo que para devolver la sombra de la muchacha debían ofrendarle un cuy de siete colores". Así se pudo disolver el encanto. Testimonio de Tomás Abad recopilado en 1973. *Vid.* H. Gómez, *op. cit.*, p. 343.

15 R. Weitlaner, *op. cit.*, p. 148.

16 Narración recopilada por Rolanda Santa Cruz, alumna de cuarto año.

17 J. M. Arguedas y F. Izquierdo, *op. cit.*, p. 80.

y único de sus bienes". Se dice que la gente llena de curiosidad, pero sobre todo de ambición por capturar al toro y poseer el ají, termina cayendo en desgracia, "puesto que antes de llegar a la cúspide cae muerta o enferma del mal llamado 'alcanzó', enfermedad muy fuerte, con síntomas graves y vómitos de sangre, que mata a todo ser viviente".[18]

En otro relato, titulado *El hermano codicioso*,[19] proveniente de Ayacucho en la región central del sur de Perú, los cerros discuten sobre las personas que los rondan y sobre su destino. Ese texto habla de dos hermanos, uno con fortuna y el otro con pobreza, y en cómo el primero decide no ayudar a su hermano, quien iba a su casa a buscar comida.

En la casa del rico, los sirvientes cortaban la leche para hacer quesillo. El hermano pobre iba allá a tomar lo que sobraba del suero; pero, al ver esto, el hermano rico dijo a los sirvientes: "Este suero sirvan a los perros". El hermano pobre se entristeció y dijo: "Ah, así todavía dice" y formando sentimiento se fue a su casa.[20]

El cerro alberga otros animales y personajes fantásticos como, por ejemplo, un toro de oro resplandeciente

Luego, el hombre pobre se fue a hacer leña al cerro, pero la noche llegó sin que él pudiera regresar; entonces, tuvo que dormir ahí. Al poco rato, escuchó conversar a los cerros, y al estar callado sólo los escuchaba a ellos. Uno dijo: "¿Tienes visita?" y otro le contestó: "Sí hay". Entonces, éste le preguntó al primero: "¿Tú qué cosa le vas a mandar?" Y el otro le contestó: "Yo le voy a mandar parusara". El otro respondió: "Yo le voy a mandar almidunsara".[21]

A la mañana siguiente, el hombre comprobó que, efectivamente, los montes sí le habían dado aquel obsequio, "rico", sabroso a sus ojos. Conforme

18 *Ibidem*, p. 81.

19 Este texto fue recopilado en Ayacucho, traducido del quechua por Mario Razzeto. El relato también aparece en Joaquín López y Mario Razzeto, *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino*, Lima, Instituto Andino de Artes Populares, 1982. El artista popular Joaquín López fue quien narró la historia, según la nota de Razzeto, p. 109.

20 *Ibidem*, p. 30.

21 *Idem.*

avanzaba en la caminata, el hombre sintió su carga más pesada y descubrió que se trataba de oro y plata. Como era muy pesado, enterró una parte en el camino para volver después, y así pasó. Comenzó a "comprar" y a "reparar" cosas, aprovechando el oro y la plata que las montañas le habían otorgado; pronto su hermano rico notó el cambio de suerte. Ya la gente sabía de la gracia que los cerros le habían concedido, y así el hermano rico pudo saber de dónde venían los bienes con los que su hermano compraba "cosas". Decidido a aumentar su fortuna, el hermano rico lleno de soberbia y rabia tomó camino a aquellas lomas. Al caer la noche y en medio de la oscuridad, escuchó la plática de los montes: Un cerro dijo: "¿Tienes visita?" Y otro dijo: "Sí hay". El primer cerro preguntó: "¿Qué cosa le voy a mandar?" Y el otro respondió: "Yo le voy a mandar lana. ¿Y tú?". "Le voy a mandar cuernos", contestó. El hombre escuchaba callado.

En el relato El hermano codicioso, *los cerros discuten sobre las personas que los rondan y sobre su destino*

Cuando amaneció, el hombre se dio cuenta de que tenía lana y cuernos: se había convertido en carnero. Y dijo: "¿A dónde voy a ir ahora? Ya no puedo volver a mi casa así". En el cerro había una cueva, y ahí entró el carnero. De ahí sólo pudo llamar a su mujer, pero a su casa no volvió. Y así, todas sus pertenencias se terminaron porque se quedó a vivir en el cerro.[22]

La codicia del hermano rico fue castigada por las montañas al convertirlo en animal, cuyo hogar ya no podía ser otro que una cueva en el mismo monte; esto significa también el fin de su riqueza. La narrativa expresa claramente un castigo consumado: el hermano rico se sabe carnero y expulsado de la vida social.

En un relato de tradición nahua registrado en una localidad de Temixco, en Morelos, México, se narra el riesgo que corrieron varios jóvenes por ser codiciosos, al buscar ganar mucho dinero sin realizar ninguna labor; además, hay una clara sanción por estar fuera de sus casas a deshoras. Se cuenta que

---

22 *Ibidem*, p. 31.

el grupo estaba bebiendo cerveza y un señor, ya mayor, quien vestía de negro y usaba sombrero, se paró frente a ellos montado en su caballo. Aunque su rostro no era muy visible, les dijo:

> —¿Me invitan a tomar?
> Los muchachos le dijeron que sí, pero se dieron cuenta de que ya no había nada de cerveza. El señor les dijo:
> —Yo tengo mucho dinero.
> Fue entonces cuando el señor sacó de su pantalón una bolsa y les enseñó unas monedas de oro.
> El señor les dijo a los muchachos que él tenía mucho más dinero y que si lo seguían, les iba a enseñar dónde lo había escondido.
> Los muchachos se pararon y empezaron a seguir al señor que iba montado en su caballo.
> Durante el camino, los muchachos preguntaron:
> —¿Dónde vives?
> El señor les contestó que en el cerro del Jumil.
> Entonces, el señor desapareció y, cuando se dieron cuenta, se encontraban exactamente en medio del crucero.[23]

Como se ve, el señor del cerro del Jumil no tenía buenas intenciones. El hecho de invitarlos a seguirlo para mostrarles su posible futura riqueza con las monedas de oro parece configurar un encantamiento, el cual actúa sobre el tiempo y el espacio, alterando concretamente el presente compartido de los jóvenes. Para su fortuna, el evento nefasto no concluye, pues su *continuum* se interrumpe al momento de revelarse la identidad del hombre a caballo; es decir, al identificarse su morada. Tras aquel cambio, la condición del espacio tiempo retorna para los muchachos, a pesar de haberlos dejado en medio de un peligroso paso. Perder la vida queda sólo como una posibilidad y quedar

---

[23] Miguel Figueroa y Bruno Baronnet, "La narración nahua de 'El cerro del Jumil': ¿un relato social o un cuento maravilloso?", *Boletín de literatura oral*, vol. 7, Jaén, Universidad de Jaén, 2017, p. 46.

atravesados a merced del crucero vial es una advertencia a su ambición, por intentar conseguir sin esfuerzo alguno la riqueza del monte.

En una leyenda titulada *El cerro de la vieja y el viejo*[24] aparece nuevamente un castigo consumado, y vuelve a asociarse con la pérdida de la vida social por medio de la transformación en un elemento de la naturaleza:

> Los antepasados cuentan [la] leyenda del cerro de la Vieja y del Viejo que se encuentra en el centro de la carretera de Lambayeque a Motupe.
> Dicen que en el cerro vivían unos viejitos, [a quienes] un día se les presentó nuestro Señor Jesucristo en persona. Como tenía sed, les pidió por favor le dieran agua, y [como] los viejos [se negaron], entonces nuestro Señor Jesucristo, en castigo, los convirtió en cerros. Y dicen que cada año cae una piedra de los cerros y que éstos lanzan sus quejidos.[25]

El castigo es perder la vida social en su forma humana. Una vez convertidos en cerros, ellos conservan parte de su condición de vejez y el desgaste del cuerpo acompañado con la pena, como se declara al final del relato. Es muy claro que la sanción es provocada por no atender debidamente a una figura central de la religiosidad; en este caso, de la herencia judeocristiana, una vez comenzada la colonización de América: sin duda, hablamos de Jesucristo. De acuerdo con Marzal, la temática es común en la narrativa mítica andina, dios como un desfavorecido, imagen originalmente presente como una parábola sobre el juicio final en el evangelio de Mateo.[26]

Así, el personaje con su condición de carencia y necesidad básica de saciedad en el relato citado o leyenda en este caso recuerda lo escrito por Lévi-Strauss, acerca de los mitos recurrentes "conocidos de una parte a otra del Nuevo Mundo", donde personajes sobrenaturales disfrazados de pobres

---

24 Relato proveniente de la costa, Lambayeque, provincia del departamento del mismo nombre, por Hilda Merea Canelo, estudiante de tercer año.

25 J. M. Arguedas y F. Izquierdo, *op. cit.*, p. 31.

26 Manuel Marzal, "El mito en el mundo andino ayer y hoy", *Anthropologica*, vol. 13, núm. 13, San Miguel, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1995, p. 19.

ponen a prueba la generosidad humana.[27] Me parece que el mito del pobre ha sido asumido culturalmente; quizá, por ello, el tipo de castigo para la pareja sea la vuelta a su naturaleza lítica. Los "andinos son originalmente de piedra, la que cobra vida al mandato de los dioses; pero pueden volver a petrificarse si provocan su enojo".[28]

Montes y campanas

La tradición oral atestigua, también, la relevancia de figuras de muchos tipos y objetos, los cuales generalmente están dotados de voluntad. En el relato *El cerro de la campana,*[29] como su nombre lo anuncia, una campana es personificada y su relación con cierta loma queda establecida por elección. La historia tiene lugar en tiempos de los españoles, lo cual advierte la antigüedad del suceso. La leyenda dice que una virgen se apareció en un "cerrito de la Caleta de Huancacho"; por ello, se edificó una capilla. Luego, se encontró una bella campana hecha de oro, con la leyenda: "Para la iglesia de Huancacho". La noticia de su descubrimiento y "belleza divina" pronto fue conocida. No obstante la inscripción, hubo una disputa sobre el lugar donde se le colocaría, pues muchos rechazaban Huancacho por su sencillez, por lo que quisieron llevarla a Trujillo, donde finalmente se colocó; pero se dice que, "si el transporte fue difícil, mucho más costó subirla hasta la torre y fijarla en las barras donde se debía tañer". Empero, el esfuerzo fue en vano, pues "al día siguiente, y muy temprano, acudieron nuevos curiosos a conocer la campana, pero cuál sería su sorpresa al contemplar la torre vacía y los barrotes de la campana rotos. ¡La campana había desaparecido!".[30]

A pesar de lo extraordinario del suceso, volvieron a trasladarla a la catedral de Trujillo, ya que la campana había vuelto donde fue vista por primera vez, esfuerzo que costó el doble, pues la campana pesaba más que antes. Después

[27] Lévi-Strauss, cit. por M. Marzal, *op. cit.*
[28] A. López y L. Millones, *op. cit.*, p. 158.
[29] Recogida en Trujillo, departamento de La Libertad, por Carlota Linares, estudiante de quinto año.
[30] J. M. Arguedas y F. Izquierdo, *op. cit.*, pp. 34 y 33.

de colocarla, hubo vigilantes para su resguardo. La voluntad y el deseo de la campana no fueron doblegados; ella volvió dejando huella, pues gente de "Huanchaco había visto la campana pasar por el aire, en vuelo veloz, y clavarse con gran estruendo en un cerro que queda cerca de la capilla de esa caleta".[31] El cerro de la Campana, así llamado, se convirtió finalmente en su morada. Y se dice que cuando se celebra la fiesta de la Virgen, la gente escucha el grave repicar de la campana a las doce de la noche.

Una virgen se apareció en un "cerrito de la Caleta de Huancacho"

La leyenda expresa el deseo de la campana de permanecer tras la intervención de la gente, ya que su objetivo se conjuga con la defensa, pues si bien debía estar en la iglesia de Huancacho, al inicio no fue posible dada la insistencia y arrebato por colocarla en Trujillo. El hecho de que la campana emprendiera el vuelo veloz y provocara gran estruendo al momento de hundirse en la geografía del cerro es una verdadera declaratoria de mandato y fortaleza. Nadie podrá volver a llevarla lejos de su destino, por más sencillo y humilde que éste parezca. Parece que los cerros decidieron revelar sus tesoros y eligieron a qué pueblo pertenecía. Recordemos que la campana se quedó en las inmediaciones donde originalmente fue encontrada, así como la virgen para la cual se hizo una edificación.

Entre los cuicatecos de México se hallan varias versiones sobre una campana y otros tesoros. En dos versiones se afirma que pertenecen sólo a una localidad: San Andrés Teotilalpan. Pero dichos tesoros no han podido entregarse; por ello, "se hicieron invisibles, se volvieron un encanto".[32] Los relatos hablan de unos reyes "gentiles", quienes a su paso dejaron riquezas para gente de varios pueblos: hicieron un río, levantaron una iglesia e intentaron fundar la ciudad de Puebla, estado vecino al oaxaqueño donde se ubican los relatos. Antes de partir, tales señores tuvieron su casa sobre el monte, pero luego comenzaron su

31 *Ibidem*, p. 34.
32 R. Weitlaner, *op. cit.*, p. 157.

marcha por varias poblaciones. Las leyendas se conocen como *La campana y el tesoro.* En una de las versiones se refiere al "cerro de la Mujer" como el lugar encantado, donde tales bienes siguen en el interior, aguardando.

Según los textos, la gente de los pueblos de la región supo de la campana y los tesoros, y aunque los nativos han buscado, no han podido hallarlos. Después de mucho esfuerzo, los de Ojitlán hallaron un palacio, el cual está vigilado. Los guardianes le preguntaron al encuentro:

> —¿De dónde son ustedes?
> Y ellos contestaron:
> —¡De Ojitlán!
> Los vigilantes dijeron que el tesoro era de San Andrés y que ellos no iban a permitir que los de Ojitlán entraran al palacio.[33]

En esta versión llama la atención que los vigilantes deben preguntar la procedencia, mientras que en el otro texto se dice que el dueño guardián de aquella abundancia sabe reconocer a la gente por su vestimenta. La gente de Ojitlán les ha dicho:

> —Ustedes no pueden tocar la campana porque pertenece a San Andrés Teotilalpan y la gente de Ojitlán se regresa otra vez. También la gente de Santa Cruz va ahí a donde está la campana, la cual vestía cotones—.
> Entonces, el dueño de la campana dijo:
> —No, la gente de San Andrés Teotilalpan va a llevarse la campana y el dinero. Esta gente lleva sobre su camisa tejida un adorno y yo la puedo reconocer.[34]

Las leyendas no hablan de un encuentro frontal entre los pueblos; sin embargo, es visible la enemistad entre ellos. Parece que la búsqueda por la campana y el tesoro desemboca en dicha rivalidad, pues los textos cuentan que la hostilidad entre varios pueblos colindantes permanece.

33 *Idem.*
34 *Ibidem*, p. 156.

Ahora bien, ¿pudo la gente de Ojitlán mentir ante la pregunta de dónde son?, la respuesta de aquellas personas parece haberse expresado contundentemente: "¡De Ojitlán!", y a pesar del deseo de obtener tan preciados bienes, no negaron su origen. En el segundo relato citado no hubo necesidad de arriesgar la pregunta; el dueño del encanto sólo tuvo que observar las prendas para distinguir la marca que los separa de otros pueblos. Ambos textos aseguran a qué comunidad corresponde la campana y el tesoro, y se deja al descubierto el valor de pertenencia y arraigo; en este caso, a San Andrés. Por su parte, las leyendas muestran la identificación de la gente, la cual está dada por la vestimenta, pero también por la palabra.

Nota final

La tradición oral y todas sus formas constituyen una gran red, donde todas las versiones, ya sean de textos narrativos o líricos, continúan en circulación.[35] Dicha literatura tiene la gran capacidad de expresar valores y saberes apreciados por los pueblos. Con ello, la literatura de tradición oral siempre tiene un estado de actualidad, de constante vigencia, y, paradójicamente, se sostiene en numerosos pasajes, figuras e imágenes del pasado de las comunidades.

En los relatos aquí esbozados las vivencias en los montes establecen la tensión entre dos grandes entornos; por un lado, en el pueblo, el cual es el espacio seguro y alejado de lo demás, "donde los sucesos, en muchos casos están fuera del control humano";[36] por el otro, la tensión entre las normas de lo social y el mundo de las múltiples potencias, figuras propias de la religiosidad popular. Por ello, es crucial conocer las características y efectos de las relaciones y comportamientos entre los moradores de aquellos espacios, concebidos desde la cultura. Es decir, la diferencia, además de geográfica, es espaciotemporal; de ahí que las calles de algún pueblo puedan ser escenario del encuentro entre una persona y algún ser pernicioso.

---

35 F. Pease, *op. cit.*, p. 10.

36 Oscar Muñoz, "Lugares del 'más antes': El cerro y el pueblo en la historia Purépecha", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 30, núm. 119, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009, pp. 159, 186.

La tensión tomará otro matiz si las personas son quienes se aproximan a determinadas horas hacia los espacios donde aquellas entidades habitan, pues serán las relaciones sociales las que determinarán la forma y el resultado de los encuentros. Las montañas, sus entidades y encantos parecen observar las normas y valores que rigen el comportamiento social de las comunidades, y los señores del cerro darán a cada cual un determinado fin para cambiar su vida de múltiples formas. Así, la buenaventura para los pueblos, según los textos, se liga a formas específicas, pues además de hablar de tesoros monetarios o alimenticios, la figura de las campanas parece remitir a una forma privativa de reconocer a una comunidad.

Las calles de algún pueblo pueden ser escenario del encuentro entre una persona y algún ser pernicioso

Finalmente, queda la tarea de reflexionar sobre la estrecha relación entre las campanas, los montes y la huella de algún suceso guardado en la memoria colectiva de las comunidades, lo cual señala un antes y un después, como ocurre tras la fundación de los pueblos. Esto se trata de sucesos *hito* para el desarrollo e identidad de las comunidades, los cuales suelen determinar su posición ante otras localidades, afectando sus límites geográficos, simbólicos y ante las entidades de los cerros.

Bibliografía

Arguedas, José María e Izquierdo, Francisco, *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, Lima, Ministerio de Educación Pública, Dirección de Educación Artística y Extensión Cultural, 1947.

Emrich, Duncan, "'Folk-lore': William John Thoms", *California Folklore Quarterly*, Grass Valley, Western States Folklore Society, 1946.

Figueroa, Miguel y Baronnet, Bruno, "La narración nahua de 'El cerro del Jumil': ¿un relato social o un cuento maravilloso?", *Boletín de Literatura oral*, vol. 7, Jaén, Universidad de Jaén, 2017.

Gómez, Héctor, "Literatura nacional en el norte de Perú. Recuperaciones de la literatura tradicional en el norte de Perú: textos, estudio y sistematización del corpus oral y escrito", tesis de doctorado en Filología, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2013.

González, A., "La transmisión oral: formas y límites", en B. Alcubierre, R. Bazán, L. Flores y R. Mier (coords.), *Oralidad y escritura: Trazas y trazos*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Ítaca, 2011.

López, Alfredo y Millones, Luis, *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México, Era, 2008.

López, J. y Razzeto, M., *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino*, Lima, Instituto Andino de Artes Populares, 1982.

Lotman, Iurii y Desiderio Navarro, *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996.

Marzal, Manuel, "El mito en el mundo andino ayer y hoy", *Anthropologica,* Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, Perú, vol. 13, núm. 13, 1995.

Mata, Soledad, Méndez, Diego y Zurita, Maritza (coords.), *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Muñoz, Óscar, "Lugares del 'más antes'. El cerro y el pueblo en la historia purépecha", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 30, núm. 119, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.

Navarrete, Federico, *Los pueblos indígenas de México. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2010.

Pease, Franklin, *Los mitos en la región andina: Perú*, Quito, Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello", 1985.

Tejero, Eduardo, "La tradición oral en la cadena etnográfica", *Didáctica*, vol. 10, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1998.

Weitlaner, Roberto, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.

Los okukus y el agua ritual*

Felicitas Estela Vega Deloya**

En el presente trabajo estudiaremos la importancia de los *okukus,* o también llamados *pabluchas,* dentro del ciclo festivo de *Corpus Christi* en la ciudad de Cuzco y sus distritos, antiguos barrios incas, que actualmente se encuentran organizados en las naciones del *Twantinsuyu*. Estas regiones organizan la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i*, *La Entrada* y el jueves de *Corpus Christi,* como parte de un ciclo festivo relacionado con el agua, a la cual se le considera un regalo de las montañas nevadas del *Ausangate*, morada del Cristo blanco de *Qoyllurt'i.* Los *okukus* o *pabluchas* traen desde las montañas nevadas del *Ausangate* los bloques de hielo que, una vez convertidos en agua, van a beber los nuevos *carguyoc* en una acción ritual. Esto funciona para nombrar a los jóvenes *carguyoc* de San Sebastián, *Ayllus*, inca en la tierra del sol, y agua con el *Ayllus,* san Jerónimo en la escenificación de la ceremonia de confraternidad.

A los *okukus* se les considera la representación de las alpacas, de acuerdo con Jorge Flores Ochoa, antropólogo cusqueño que ha estudiado la vida de los pastores de la puna, como lo muestran sus innumerables publicaciones. El antropólogo considera que la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i* se encuen-

* La información del presente artículo forma parte de mi investigación doctoral que se encuentra en proceso de dictaminación, la cual se escribe en tiempos veraniegos de una renovada reflexión de aspectos singulares que se presentan en la tesis del doctorado en Historia y Etnohistoria.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

tra profundamente asociada a las prácticas de pastores de puna. Particularmente, subraya que los *pabluchas* son alpacas y no osos, como suele decirse, en asociación con su otro nombre, *ukuku.*[1]

De igual manera, el artículo se presenta desde un enfoque holístico en términos de una larga duración histórica (Braudel). Desde las anteojeras de la antropología, se analiza y compara la información histórica con el dato etnográfico. Esto nos facilita el tejido fino de la argumentación en una larga duración histórica, que se manifiesta como una reelaboración simbólica del *unku*,[2] del vestido del *ukuku* y de la práctica ritual, lo cual, en la cosmovisión quechua —entendida como la visión estructurada de los antiguos mesoamericanos—, combinaban coherentemente con las nociones del medio ambiente y el cosmos respecto de la vida del hombre.[3]

Finalmente, el artículo se presenta en dos apartados; los *okukus* de las montañas nevadas y los del agua ritual.

Los *okukus* de las montañas nevadas

Las montañas nevadas del *Ausangate* se integran en la cordillera de Vilcanota, territorio sagrado donde habitan los *Apus,* considerados por los quechuas cuzqueños y *collas* como entidades vivas, emparentadas y distribuidas por toda la cordillera, idea que se mantiene hasta nuestros días y que deviene desde tiempos de

1 Guillermo Salas, "Homenaje: Jorge Flores Ochoa, una vasta obra antropológica hecha desde y para el sur andino peruano", *Anthropologica*, vol. 38, núm. 45, San Miguel, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2020, p. 35.

2 *Unku* también es el vestido que usó la antigua nobleza inca en la procesión de *Corpus Christi* en la ciudad de Cusco en el siglo XVII, de acuerdo con los lienzos de Santa Ana que se mandaron a pintar para la fiesta.

3 Johanna Broda, "Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: Arqueología e interdisciplina", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 6, núm. 1, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 2018, p. 4.

la cultura inca. Según Allen, "la esencia del animismo andino se encuentra en la identidad de los lugares y de las cosas materiales consideradas como seres vivos: Para los habitantes de los Andes, en cierta medida, todas las cosas están vivas y toda vida posee una base material".[4]

De acuerdo con la cosmovisión quechua, las montañas son entidades vivas y cada montaña de la cordillera de Vilcanota posee un poder en sus entrañas, el más poderoso es el *Ausangate*, conocido, también, como el "creador de las aguas" y del río Vilcanota, que discurre a lo largo de Cuzco por el valle de *Urubamba* hasta llegar al Amazonas.

Las cumbres nevadas se encuentran entre *Canchis* y *Quispicanchi*, pueblos considerados lugares de culto. Incluso, el paraje *Sinak'ara*, espacio sagrado del santuario al señor de *Qoyllurt'i*, situado al norte del *Ausangate*, fue un "lugar de culto y peregrinación de pastoreo"[5] desde la época prehispánica, de acuerdo con el antropólogo Flores Ochoa,

En el siglo xvii, durante el proceso de evangelización en Cuzco y en la puna, el paraje *Sinak'ara* cobra relevancia religiosa desde la tradición católica, con la aparición del cristo blanco, el señor de *Qoyllurt'i*, que los quechuas pronto incorporaron a su práctica incaica de peregrinar a la cordilleras y hacer "pago".[6] Asimismo, los *okukus* o *pabluchos* peregrinan al santuario del señor de *Qoyllurt'i*, para traer del *Ausangate* los bloques de hielo que, convertidos en agua, beberán en el ritual los nuevos *carguyoc* de San Sebastián, tal y como sostiene Flores Ochoa, para "sostener y reproducir el orden social y proporcionar información sobre las representaciones simbólicas de los participantes".[7]

---

[4] Sillar, en Nathalie Santisteban, "Textiles y rituales en las comunidades de pastores altoandinas del Cuzco", *Revista Ciencia y Cultura*, vol. 24, núm. 45, San Pablo, Universidad Católica Boliviana, 2020, p. 68.

[5] Jorge Flores, Elizabeth Kuon, Roberto Samanez y Donato Amado, *Cuzco desde la nieve de la puna al verdor de la Amazonía*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2011, p. 28.

[6] Ceremonia que ofrenda alimento, bebida, dulces, vino, chicha, entre otros elementos; sobre todo, las hojas de coca, las más perfectas.

[7] G. Salas, *op. cit*.

Los *okukus*[8] de los *ccapac chuncho* participan como caporales en la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i*, para cuidar, principalmente, que ninguna persona se pierda en la espesura de la blanca puna, mientras suben al paraje nevado de *Sinak'ara*, lugar donde se encuentra la iglesia del Cristo blanco. Antes de llegar al paraje de *Sinak'ara*, se recorren diferentes estaciones en los pueblos que habitan las montañas nevadas del *Ausangate*. Una vez que han llegado al paraje, los caporales de los *okukus* se separan del grupo para hacer el ritual en algún paraje del *Apu*.

Según la cosmovisión quechua, las montañas son entidades vivas con un poder en sus entrañas

Por su parte, la participación de las danzas de los *ccapac ccoyac*, los *ccapac chunchos* y los *okukus* o *pabluchos* representan a la antigua división de los cuatro *suyus*, la parte alta del *Chinchaysuyu* y *Antisuyo* y el *Collasuyo* de la parte baja, que también representan a las etnias de la época inca. Actualmente, dichas etnias son representadas con danzas, lo cual refleja la estrecha relación entre los incas, la montaña, la selva y la ciudad de Cuzco. La relación de la sierra con la Amazonía precede a los exploradores que llegaron a estas tierras a partir del siglo XVI. Las culturas preincas de la costa y la sierra tuvieron relaciones estrechas con la Amazonía, cuya evidencia es el uso de plumas, pieles y madera y plantas medicinales, industriales y de uso ceremonial, como la coca.

Los *okukus* pertenecen al *Antisuyu*, la zona fría, que durante el ciclo festivo de *Corpus Christi* es un vehículo de comunicación entre los *ccapac chunchos* de la zona selvática con la montaña y la ciudad de Cuzco. Durante el día de la "Entrada", los *ccapac chunchos*, que vienen de la parte de *Collasuyu*, reciben a los *okukus* y los bloques de hielo; tal encuentro se da con un intercambio dancístico entre ambos.

[8] Llamados *pawlucha* en las crónicas del siglo XVII.

En los estudios de la antropóloga Brachetti, se considera que los *okukus* son una representación de alpacas y los describe con su vestido llamado *unku*[9] de pelos largos color negro y con sus largas lanas en la cabeza, colocadas sobre el disfraz *waq'ollo,* que sirve de máscara para cubrir la cara y la cabeza. La máscara era originalmente tejida con lana de llamas o alpacas, y algunos trajes están todavía confeccionados con las pieles o fibras de estos animales. En la frente llevan un espejito y en su mano tienen un zurriago que sirve para dar golpes durante el baile. Ellos son los guardianes del espacio sagrado; por ello, su tarea es vigilar y guardar orden entre los visitantes y participantes de la fiesta de *Qoyllurt'i*. Los caporales son los jefes de los diferentes grupos de los *ukukus*, que vienen de las provincias o naciones de *Paucartambo*, *Quispicanchi*, *Acomayo*, *Paruro*, *Canchis*, *Urubamba*, *Tawantinsuyu* y *Anta*.[10]

La región amazónica del departamento de Cuzco fascina por su exuberancia y, al mismo tiempo, atemoriza

Para los quechuas cuzqueños y collas, la región amazónica del departamento de Cuzco siempre ha ejercido una atracción fascinante por su gran exuberancia; pero, al mismo tiempo, un cierto temor por la abundancia. Asimismo, para la población de la sierra, el término ch'unchu —chunchos— evoca a personas salvajes que provienen de la selva.

Los ukukus y el agua ritual

Las diferentes organizaciones de los *okukus* o *pabluchos* de los *ccapac chunchos* se congregan muy temprano en la explanada de la iglesia de Santo Domingo, ubicada en la calle Santa Clara, camino a Almudena, antiguo *Ayllu* inca,

[9] Es relevante que, al vestido de los *ukukus*, se le nombre *unku,* como la ropa que muestra el alférez en los lienzos de Santa Ana sobre la procesión de *Corpus Christi* en Cuzco. En las pinturas se observa a los indios caciques con la vestimenta llamada *unku*.

[10] Ángela Brachetti, "Qoyllurrit'i. Una creencia andina bajo conceptos cristianos", *Anales del Museo de América*, Madrid, Museo de América, vol. 10, 2002, p. 90.

para iniciar con la peregrinación al señor de *Qoyllurt'i*, ocho días antes del jueves de *Corpus Cristi*. Los *ukukos* de los *ccapac chunchos* son los caporales de la peregrinación, una responsabilidad o cargo como integrantes de la "Hermandad de peregrinos" de las naciones del *Tawantinsuyu,* que organiza la peregrinación.



Foto 1. Los *ukukus* o *pabluchas* de los *ccapac chunchus* en la explanada de la iglesia de Santo Domingo, Cuzco, 2008. Autora: Estela Vega.

El día de la entrada de los santos a la ciudad de Cusco se lleva a cabo la ceremonia de la "Confraternidad" en el pueblo de San Sebastián, acción ritual que refrenda el compromiso de este barrio, pueblo agricultor junto con el barrio de San Jerónimo, que contiene las aguas.

Este evento es una ceremonia de carácter más bien público y político, que presenta reminiscencias de la antigua estructura política colonial de los caciques indios llamados *alférez de su majestad*, lo cual se presenta como aspectos de una ideología, que pervive a través de los siglos con sus marcadas reelaboraciones simbólicas, visibles en las autoridades *quechuas* que participan en la "Entrada".

Previo a la ceremonia de la Confraternidad, llegan los *ukukus* o *pabluchos* de las montañas nevadas del *Ausangate* cargando sobre sus espaldas los bloques de hielo que han traído para el ritual de "nombramiento" de los nuevos *carguyoc* de San Sebastián. En la intimidad de su iglesia ocurre la ceremonia privada de los *ukukus* o *pabluchos* de los *ccapac chunchus*; primero, rezan a una imagen del señor de *Qoyllurt'i,* haciendo varias reverencias con los muñecos en miniatura hechos a su imagen y semejanza; después, rezan y beben el agua de los hielos derretidos.



Foto 2. Los *ukukus* o *pabluchos* de los *ccapac chunchus* en la Iglesia de San Sebastián, Cuzco, 2008. Autora: Estela Vega.

Al terminar la ceremonia de la Confraternidad, los *ukukus* o *pabluchos* de los *ccapac chunchos* acompañan al santo de San Sebastián en su carrera ritual a la ciudad de Cuzco para esperar al alba del jueves de *Corpus Christi* y entregar el agua ritual.

El miércoles, día de la entrada de los santos al Cuzco, una vez que los *ccapac chunchos* reciben los hielos en el encuentro dancístico de bienvenida, los colocan en un recipiente. Diego Quispe llama a este baile ritual el *caporal de los ukukos* o *pabluchos*.

Al concluir la procesión el jueves de *Corpus Christi*, las autoridades de los *carguyoc* y los *ukukos* o *pabluchos* de los *ccapac chunchus* entran a la catedral de Cuzco, seguidos de los jóvenes que serán los nuevos *carguyoc* y la hermandad de *carguyoc.* Frente a la imagen de san Sebastián, los caporales de los *ukukus* o *pabluchos* entregan a las autoridades de la hermandad de *carguyoc* el agua ritual que trajeron del nevado del *Apu Ausangate*; en ese momento, concluye su cargo y salen de la catedral para bailar frente a la imagen, en una confrontación dancística con los *ccapac coyac*.

Conclusiones

Se considera que, como parte de la cosmovisión de los quechuas que integran la agrupación de las naciones del *Twantinsuyu,* han reelaborado simbólicamente la importancia del vital líquido del agua como en los tiempos de los incas, que construyeron un complejo sistema para transportarla. Asimismo, como un aspecto de la herencia cultural que resignifica la historia cultural y geográfica de los incas, los *ukukus* o *pabluchos* de los *ccapac chunchos* representan la antigua relación que existía entre la montaña y la selva y entre la parte alta y baja de los cuatro *suyus*.

Por su parte, los *Apus* que integran la cordillera también son venerados en cada una de las estaciones de la peregrinación hacia el santuario del señor de *Qoyllurt'i*, a quien se le considera un ser vivo que mantiene la puna y provee de sustento a los pastores con alpacas y agua, la cual provee a la ciudad de Cuzco. En la cosmovisión quechua, la peregrinación a las montañas nevadas, con el fin de dar y recibir por medio del "pago", es el sustento de las entidades sagradas de los *Apu* y del señor de *Qoyllurt'i* (estrella blanca y resplandeciente).

El ciclo festivo de *Corpus Christi* visibiliza tanto las reelaboraciones simbólicas que presentan las naciones del *Twantinsuyu*, a través de los *ukukus* o *pabluchas* en los cuatro *suyus*, como la relación entre las partes superior e inferior del gran territorio inca. En el paraje de *Sinak'ara* se encuentra el rey sol de los incas —en su representación católica del señor de *Qoyllurt'i*—, el

Cristo blanco que se le apareció a un niño pastor de alpacas dentro de una roca negra.

Para el antropólogo Jorge Flores Ochoa, el macizo y robusto *Ausangate* señala el nacimiento del sol, del día y la claridad, dimensión temporal y espacial de connotación masculina. Al oeste se encuentra la esbeltez de la cumbre piramidal del *Salkantay*, que señala la puesta del sol y da paso a la noche, de connotación femenina y tiempo sagrado por excelencia, propicio para las ceremonias de la religión andina.[11]

Es relevante observar a los *ccapac coyac* representando a la puna baja en confrontación dancística con los *ukukus* de las montañas nevadas y la parte alta con los *Ccapac Chunhus*, es decir, la parte de la selva. Pues con ello visualizamos el ciclo festivo de *Corpus Christi* y la representación ideológica de los cuatro *suyus* del imperio inca en la cosmovisión quechua contemporánea.

Respecto del *unku* del *ukuku*, conviene señalar que es considerado como una vestimenta que representa a una alpaca de las creencias religiosas de los pastores de la puna.

También es importante saber cómo el agua ritual se entrega a los *carguyoc* de San Sebastián, antiguo *Ayllu* inca ligado con otros *ayllus* por las relaciones de parentesco de los *apus* del Nevado del *Ausangate* y de la cordillera Vilcanota, pues se encuentran emparentados como entidades vivas y reflejan aspectos de la religiosidad popular con un origen común, vinculados con un territorio.

Bibliografía

Broda, Johanna, "Cosmovisión y percepción del espacio en Mesoamérica y los Andes: Arqueología e interdisciplina", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 6, núm. 1, Buenos Ai-

[11] J. Flores Ochoa, E. Kuon, R. Samanez y D. Amado, *op. cit.*, p. 5.

res, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, 2018.

Brachetti, Ángela, "Qoyllurrit'i. Una creencia andina bajo conceptos cristianos", *Anales del Museo de América*, vol. 10, Madrid, Museo de América, 2002.

Flores Ochoa, Jorge, "Enqa, Enqaychu illa y Khuya Rumi: aspectos mágico-religiosos entre pastores", *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 63, París, 1974.

———, Elizabeth Kuon, Roberto Samanez y Donato Amado, *Cuzco desde la nieve de la puna al verdor de la Amazonía*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2011.

Salas, Guillermo, "Homenaje: Jorge A. Flores Ochoa, una vasta obra antropológica hecha desde y para el sur andino peruano", *Anthropologica*, vol. 38, núm. 45, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2020.

Santisteban, Nathalie, "Textiles y rituales en las comunidades de pastores altoandinas del Cuzco", *Revista Ciencia y Cultura*, vol. 24, núm. 45, Universidad Católica Boliviana, San Pablo, 2020.

Valderrama, Ricardo, "Ayllus incas, tierra del sol y agua del Huanacauri en Sucsu Auccaille, San Jerónimo, Cuzco", *Anthropologica*, vol. 38, núm. 45, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2020.

Zuidema, Tom, "La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico", en Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos,* Cuzco, Centro Bartolomé de las Casas, 2002.

Religiosidad popular, narrativas para afrontar el proceso de la covid-19 en Ayacucho, Perú

Walter Pariona Cabrera*

Esta investigación es resultado del trabajo de campo y de testimonios de los pobladores que residen en la ciudad de Ayacucho, en el contexto de la pandemia surgida en 2019.

A principios de 2022, el Ministerio de Salud anunció la tercera ola de contagios. Aun cuando el descenso de contagios generó entusiasmo por volver a la "normalidad" en muchos sectores de la sociedad, es importante señalar lo que acontece en el imaginario de muchos ciudadanos migrantes del espacio rural. Uno de los hallazgos que resulta interesante, es la influencia de la ideología religiosa en todas sus vertientes para construir narrativas convincentes entre ambos sectores sociales sobre el proceso de la actual pandemia que afecta a nuestra sociedad en su fase denominada *Ómicron*.

* Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Perú.

Marco teórico

Hace dos décadas, el extinto antropólogo y sacerdote jesuita Manuel Marzal publicó el ensayo "Religión y sociedad peruana del siglo xxi", que constituye un interesante intento de evaluación del proceso religioso peruano en el contexto de los cambios ocurridos en América Latina durante las últimas décadas del siglo pasado. Al usar datos censuales, como los de 1940 y 1992, sostuvo que, al finalizar el siglo xx, los creyentes católicos constituían la gran mayoría de Perú (99%).[1] Tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual habría sido el hito más importante para los cambios ocurridos en las décadas siguientes, proliferaron muchas confesiones religiosas. Éste es un importante aspecto que resaltamos con la propuesta sobre el catolicismo popular. Para Marzal, el catolicismo popular es:

> La religión de las grandes mayorías del pueblo que tiene un escaso cultivo religioso, por falta de mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan la atención religiosa. Tal religión está formada por un conjunto peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas que el pueblo aceptó y reinterpretó en la evangelización. Este catolicismo no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco catequizadas, aunque los pobres sean su mayor contingente, por encontrar en el mismo un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.[2]

Por otro lado, asumimos el planteamiento de Roy Rappaport, reforzado por Niklas Luhmann sobre la función particular de la religión como un medio para "la interpretación de los problemas

---

1 Manuel Marzal, "El catolicismo de la cultura de la pobreza", *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2000.
2 *Idem.*

que permanecen sin resolver en cada vida individual, de tal forma que pueda orientarse y encontrar el sentido en situaciones difíciles".[3]

Con el brutal proceso de evangelización se produjo la hecatombe de la conciencia religiosa de las diversas culturas que poseían formas particulares de entender y experimentar lo divino, y de interpretar los problemas existenciales. Desde la invasión española del siglo xvi, la creencia en la religión católica en Perú se impuso de manera compulsiva y violenta, por lo que la herencia del catolicismo fue asimilada por la mayoría de la población. Podríamos afirmar que lo que Marzal denomina *catolicismo popular* tendría sus raíces en el siglo xviii; en consecuencia, los cambios políticos y sociales de los siguientes siglos produjeron profundas transformaciones en la conciencia religiosa de las antiguas culturas de origen andino.

Por otro lado, la categoría narrativa no la tomamos en su sentido restringido de ficción, sino en su acepción de decir y escribir desplegando y eligiendo palabras.

> Porque construir un texto etnográfico implica, necesariamente, la presentación de este registro. Se ha dicho largamente: en parte para situarnos, como lectores, en la aldea que el investigador ha visitado; en parte, también, para convencernos de que él ha estado allí. Si lo empírico es el basamento sobre [y desde] el cual construimos los antropólogos nuestro análisis, lo narrativo se vuelve el recurso con el que contamos para aproximar ese campo a quienes nos leen. Para aproximar si se quiere cierta dosis de cercanía y credibilidad —y no me refiero con esto a escribir bonito, sino a escribir adecuadamente—, la comunicación de nuestra experiencia de campo se sustenta grandemente en nuestra capacidad de construir, discursivamente, la justeza de eso que hemos experimentado.[4]

3 Luhmann, Niklas, *Sociología de la Religión,* Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

4 Luis Díaz Viana, Prólogo a la edición española, en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar Universidad, 1991.

Desde este punto de vista, la narratividad no es otra cosa que la capacidad de describir y caracterizar, ya sean situaciones, actores, relaciones sociales o argumentos.[5]

Las narrativas sobre la pandemia constituyen la expresión de los imaginarios. Es decir, las representaciones mentales que los pobladores, particularmente rurales, poseen sobre las causas y el proceso de la pandemia. "Todo esto es mentira", "esto es una gripe fuerte", "a nosotros nos protege Dios, porque es nuestro creador" son expresiones subyacentes en el imaginario de los pobladores migrantes, porque "la religión ha sido el fundamento sobre el cual ha estado la vida humana desde que los humanos se tornaron así, humanos; es decir, desde que por primera vez pronunciaron palabras y frases".[6]

Las religiones en la época prehispánica fueron núcleos diversos con espacios sagrados donde moraban los dioses tutelares (*Apu wamani),* con particularidades que los miembros de la comunidad reconocían como sus padres protectores, por lo que el vínculo con el *apu* era familiar. Es sorprendente la similitud con los antiguos dioses de la cosmovisión náhuatl en Mesoamérica, pues "cada núcleo social descendía de un dios, al que nombraban muchas veces con el apelativo familiar que no era usado por el resto de los hombres, pero en el esquema general no era una pieza agregable: estaba ahí, por propio derecho, en el lugar divino que siempre le había correspondido".[7]

Por estas consideraciones y desde tiempos ancestrales, la relación hombre-dios fue muy estrecha, lo que fundamenta el principio de totalidad; de ahí que las normas divinas se acataban sin cuestionamientos.

Actualmente, la crisis de salud pública generada por la pandemia estimula respuestas que buscan refugio y protección en el Dios de origen cristiano. Como sabemos, la alimentación y la salud son aspectos inseparables de la vida humana, y en un contexto de pobreza y desempleo "la presión que la

---

5 Mariana Sirimarco, "Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual", *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 40, núm. 1, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2019.

6 Roy Rappaport, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 560.

7 Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p. 51.

pandemia ejercerá sobre el sistema de salud peruano es sólo parte del problema. Con el cierre de fronteras, la ralentización de los mercados bursátiles y de economías internacionales que representan aliados comerciales fundamentales para el país, el potencial impacto económico y social de la covid-19 es aún incierto. Ya ha puesto en jaque a personas que dependen de ingresos diarios para subsistir".[8]

Además, las condiciones de exclusión y racismo han contribuido de manera dramática en las condiciones de vida de las diversas culturas que sobreviven en nuestro territorio:

> Los migrantes suelen vivir y trabajar en condiciones de hacinamiento que no permiten el distanciamiento social, corriendo un mayor riesgo de contraer la enfermedad. También podrían perder sus ingresos. Según estimaciones de la ONU, aproximadamente el 30% de la fuerza laboral de los sectores más afectados en los países de la OCDE corresponde a trabajadores extranjeros. Los efectos negativos de la pérdida de empleo pueden ser particularmente significativos tanto para los trabajadores migrantes internos como externos, porque a menudo realizan trabajos informales y carecen de redes de protección social cuando quedan sin empleo o se enferman. Por lo tanto, quedarse en casa durante el brote es un lujo que muchos trabajadores migrantes no se pueden permitir.[9]

Consideramos que las familias migrantes del interior de la región de Ayacucho han sufrido la caída de sus ingresos económicos. En un contexto de escasez de trabajo o de otras fuentes que generen ingresos, la situación sociofamiliar de estos habitantes lindan con la pobreza extrema.

Según los reportes del Ministerio de Salud de Perú, la letalidad del coronavirus es la siguiente:

---

8 María del Carmen Sacasa, "Un abordaje integral para responder a la covid-19 en Perú", *UNDP Perú, Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo* [en línea], Perú, 1 de abril de 2020, https://www.undp.org/es/blog/un-abordaje-integral-para-responder-la-covid-19-en-peru

9 Ministerio de Salud, *Tiempos de pandemia 2020-2021* [en línea], Lima, 2021, http://bvs.minsa.gob.pe/local/MINSA/5485.pdf

> El mayor porcentaje de casos se presenta en los adultos que acumulan el 56%. Las mayores tasas de ataque corresponden al grupo de adultos y de adultos mayores. Considerando a los jóvenes como grupo de referencia para la razón de tasas, se evidencia que el mayor riesgo de enfermar ocurre en los adultos con un 49% y en los adultos mayores con 41%. El 51. 6% de los casos corresponde a personas de sexo masculino y 48. 4% al femenino".[10]

En la ciudad de Ayacucho, a causa de la explosión demográfica de las últimas décadas, se ha agudizado el hacinamiento y la contaminación, principalmente por la falta de servicios de agua potable y alcantarillado. Estos factores contribuyeron negativamente en los procesos de contaminación y contagio por covid-19 a inicios de 2021.

Materiales y métodos

La investigación se desarrolló usando el siguiente método: Etnográfico descriptivo, analítico e interpretativo, y procedimos de la siguiente manera:

- Se registraron cuidadosamente los testimonios de los entrevistados en los distritos seleccionados para el trabajo de campo.
- Como materiales usamos libretas de campo y una cámara fotográfica, con la que registramos hechos observados in situ.

Resultados y discusión

Testimonios de encuestados en el distrito de Ayacucho

En septiembre de 2020, cuando los reportes periodísticos y los informes emitidos por el Ministerio de Salud afirmaban que la tercera ola era inminente, se recabaron estas primeras versiones.

[10] *Idem.*

> Según mi información, este virus apareció en la China; dicen que tiene relación con intereses de algunos países que tienen mucho poder. Claro, es un mal que se reproduce y por eso creo que las medicinas son necesarias. En mi pueblo *Pampamarca*, los pobladores toman infusiones para prevenir el mal. Por ejemplo, usan el eucalipto, nogal, matico; asimismo, algunas personas dicen que toman el orine fermentado. Las mascarillas sí deben usarse, pero en el campo no las usan y no les pasa nada. Según mi información, las vacunas son el negocio de esos países interesados que crearon esta enfermedad. En las ciudades hay más riesgo de contagio por la existencia de mucha gente, pero en el campo donde viven menos personas no hay contagio (A. M., 55 años, con estudios superiores).

> La ciencia dice que este mal es real y que habría aparecido en la China. Esta enfermedad es mortal para aquellas personas que sufren de enfermedades crónicas o que están mal alimentadas. Yo no uso la mascarilla porque no me deja respirar bien; creo que no es necesario, pero para otros parece que [sí lo es]. El virus se quedará con nosotros y tenemos que convivir con él, pero nuestro organismo sabrá defenderse. Creo que las vacunas son positivas porque sé que ayudan a mejorar el sistema inmunológico. Claro que hay personas irresponsables que priorizan el placer, por eso van a las fiestas y seguro que ellos [ya] han contagiado a otras personas (M. S., 69 años, estudiante de Derecho).

Con estos testimonios podemos decir que aquellas personas con educación superior están informadas sobre las noticias que emiten los medios de comunicación, pero también sobre lo que acontece en los espacios rurales de Ayacucho, por lo que asumen que es necesario evitar los contagios. Por otro lado, conocen el hecho de que tras esta pandemia habría fuertes intereses económicos, políticos e ideológicos de las grandes potencias que se disputan el control del mercado mundial de manera irracional, generando más pobreza y exclusión de sectores sociales ampliamente marginados.

Cabe señalar que en el área rural el mal fue "combatido" con infusión de hierbas medicinales, así como la ingestión de orina humana fermentada. Sobre el uso de la orina fermentada, los habitantes de las zonas rurales la han

usado porque le atribuyen propiedades medicinales y consideramos que ésa fue la razón de su uso frecuente durante la pandemia.

> Para mí, el mal existe; dicen que fue creado, y, claro, es mortal. Pero usar mascarilla es igual; uno se contamina con su propio aliento, pero, qué hago si me obliga la policía cuando estoy por el centro de la ciudad. Sobre el lavado de manos, creo que es bueno para no contaminarnos. El virus no desaparecerá, se quedará como la gripe. Sobre las vacunas, creo que debemos vacunarnos, pero yo me asusto cuando escucho que las antenas 5G transmiten el virus. Por otro lado, pienso que el virus es un castigo de Dios, porque actualmente hay muchas personas que matan y se dedican a fornicaciones (V. P., 42 años, obrero).

En el siguiente testimonio se aprecian ideas contradictorias, lo cual nos hace pensar que se debe a la escasa información sobre el mal. Es evidente que la idea del castigo divino está asociado a sus convicciones religiosas sobre el Dios que castiga a las personas que trasgreden las normas sociales.

> Para mí, el virus no existe, porque nadie se enfermó en mi casa. No sé dónde apareció, dicen que fue en otro país. Pienso que este mal no es mortal. La gente en los hospitales ha muerto por otras enfermedades, por eso yo no uso mascarilla; además, cuesta y, cuando me pongo, me dificulta la respiración. [Tampoco] creo en las vacunas, porque creo que es el negocio de los que lo crearon. La enfermedad puede contagiar, por eso debemos cuidarnos (A. C., vendedor de verduras en el mercado Nery G.).

Ciudadanos con baja instrucción como nuestro entrevistado evidencian contradicciones al decir que el virus no existe; sin embargo, al final de su testimonio señala que la gente debe cuidarse. Y es que basadas en su experiencia, las personas piensan en un entorno social estrecho, lo que los lleva a asumir ideas sin fundamento y repiten narrativas de sus contactos, que tienen cierta capacidad de persuasión cuando refieren sus creencias respecto de la pandemia.

Testimonios de los encuestados en el distrito de Carmen Alto

Antes de acercarnos a nuestros informantes los observamos para identificar su condición de ciudadanos migrantes del área rural. Hasta después los entrevistamos. Generalmente, ellos se dedican a la venta ambulatoria de algunos productos de consumo, en escasa cantidad. Los espacios que ocupan son las proximidades del mercado de abasto, y la mayoría no usa la mascarilla.

> Yo no creo que exista el virus. La gente que fue llevada al hospital enfermó de gripe, se contagió y los médicos no la atendieron bien, por eso murió la gente. Digo eso porque yo soy de *Ayahuanco* y tengo mi chacra en la selva; allá nadie se enfermó. Cuando nos daba la gripe, tomábamos infusión de pampa salvia, qera, pacha muña, borrajas, limón, ajos, kion, naranja, masocopa, matico [todo hervido]. También tomamos *poqoispay* [orina humana fermentada]. Escuché que esta enfermedad apareció en China, pero no sé más. Yo uso mascarilla sólo para vender mis frutitas; pienso que la mascarilla hace daño porque uno respira aire viciado, lo que sale del aliento. Dicen que esta enfermedad seguirá, por eso ya me vacuné dos veces. Dicen que este mal lo han fabricado en China para matar a la gente; no sé, pero debemos cuidarnos dejando de emborrachar y de tomar cosas heladas, porque eso hace daño (C. D., 59 años, analfabeta, ambulante).

La información es de febrero —cuando la variante *Ómicron* estuvo en su apogeo— y, aunque se puede apreciar la incredulidad de la existencia de la covid-19, la gente se vacunó por precaución. De ese testimonio cabe destacar que se trataría de la enfermedad de la gripe, por lo que, al intuir el contagio, en su entorno familiar y social apelaron al uso de hierbas y plantas medicinales, así como al uso de la orina fermentada, la cual supuestamente protegió a su familia y a la comunidad *Ayahuanco,* ubicada al norte de la provincia de Huanta.

> Yo no creo en el virus; este mal es una gripe fuerte. Mucha gente ha muerto porque en los hospitales no la han atendido bien. En mi familia nadie ha muerto; cuando nos daba la gripe, nos curábamos con medicina casera, plantas, como matico, ajos, kion y otros. Yo no uso mascarilla porque dicen que es peor, y a mí me

> molesta; sólo me pongo cuando me exigen en mi negocito. En mi casa todos nos lavamos las manos porque es necesario. Yo soy cristiana de la asamblea de Dios, por eso digo que la covid es química, fabricada por los chinos y no durará mucho. Lo que hizo el hombre no dura; si Dios hubiera creado este mal, no habría cura. Yo tengo miedo de la vacuna, dicen que no [es] buena, eso nomás digo. Pienso que sí debemos cuidarnos y nuestro señor Dios nos protegerá. En mi casa, allá en *Vilcashuamán*, nadie se ha enfermado, porque nosotros tenemos fe (E. F., 59 años, semianalfabeta, vendedora de tubérculos).

La información adecuada sobre la existencia del virus de la covid-19 fue escasa o nula para muchos habitantes de la ciudad, lo que causó que durante las crisis sanitarias se trastocaran formas de comportamiento y la esperanza de continuar con vida. Tal situación permitió que creyentes de cualquier religión manifestaran actos de fe y que los excluidos encontraran refugio en las confesiones religiosas a las que pertenecían.

Para Niklas Luhmann, la función de la religión es un medio para "la interpretación de los problemas que permanecen sin resolver en la vida individual, de tal forma que pueda orientarse y encontrar el sentido en situaciones difíciles".[11]

Encontrar el sentido de la vida bajo la protección de deidades creadoras viene de la época colonial y de la religiosidad andina, por lo que la fe en las divinidades es parte del *ethos* de las comunidades rurales de hoy.

> Yo pienso que los chinos han hecho al virus para detener la superpoblación; así es como llegó hasta aquí. Algunos dicen que, si te vacunas, tendrás un chip en tu cuerpo para que te controlen. ¿Cómo será? Yo creo que es una gripe fuerte, y en el hospital ha muerto la gente que no tiene dinero. Algunos dicen que este mal durará unos cuatro años; mi papá, que es religioso israelita, así había escuchado. Nosotros somos de Tomanga, del Distrito de Sarhua; allá la gente no ha muerto como en la ciudad, por eso yo no quiero usar la mascarilla, porque tengo dificultad

[11] Dorothea Ortmann, *Ciencias de la religión en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

> para respirar; el cuerpo necesita aire fresco. Acá en Ayacucho yo vendo huevitos de codorniz con papas para tener algo de platita. Mi papá dice que esta enfermedad es castigo de Dios, porque ya no creemos en él, y que los que han muerto son personas que no creen en Dios. Esta enfermedad te puede dar si tienes miedo y mucha preocupación; eso debes evitar […] y otra cosa, la Biblia dice, así como las guerras, llegarán otras enfermedades (G. H., mujer de 37 años, primaria incompleta, ambulante).

En este testimonio, se aprecia información equivocada sobre el proceso y mortalidad de la covid-19, debido a la ideología religiosa del padre. Es evidente que el fanatismo por ciertas religiones impide la apertura a otro tipo de información. Se desconoce si la defensa de los miembros de la familia es real, pero esta ciudadana está convencida de que Dios lo protege todo.

> Yo pienso que todo es mentira, el virus no existe; la gente murió de otras enfermedades, como el cáncer. Dicen que esta enfermedad apareció en China, porque allá manejan mucho dinero; tal vez por eso existe el negocio de la vacuna y si no ¿por qué obligan a que uno se vacune? En mi familia, nadie murió con esta gripe tan fuerte; es que nosotros comemos papa, maíz y otros granos. Claro, nos lavamos las manos, pero no a cada rato, como dicen. Cuando traigo a vender un poquito de choclo de mi tierra *Macachacra*, yo no uso mascarilla, porque todo tu aliento vuelve al pulmón, y eso no está bien. Mi familia y yo no queremos vacunarnos porque dicen que uno puede morir. En la Biblia dice que habrá guerras y otras enfermedades, y eso es cierto y si no, ¿por qué ahora hay guerra? [se refiere a la guerra entre Ucrania y Rusia]. Yo soy de la Iglesia Pentecostal y por eso digo que Dios castiga a la gente, porque no nos acercamos a él; debemos rezar siempre, porque él nos dio todo. Los ricos nos exigen que nos vacunemos; parece que desean que los pobres se mueran (D. Q., 58 años, primaria incompleta, ambulante).

De esto podemos apreciar que la información de los medios de comunicación que actualmente irrumpen todos los sectores de la población ha sido asimilada por muchos habitantes que no cuentan con educación superior.

Aparentemente, la narrativa de los sectores sociales denominados *antivacunas* ha calado en muchos habitantes. Cabe destacar la recurrencia en citar la Biblia como fuente de explicación de lo que ocurre y ocurrirá en el mundo.

Testimonios registrados en el distrito de San Juan Bautista

En este distrito tan antiguo como el de Carmen Alto hay gran presencia de migrantes que, en poco menos de una década, han construido viviendas sin la orientación profesional de la ingeniería. Igual que en los demás distritos, está invadido de perros que contaminan las calles y los residuos orgánicos de las viviendas aumentan. Todo esto contrasta con negocios y tiendas comerciales que, probablemente, demandaron inversiones considerables.

> Para mí, esta enfermedad se confunde con males bronquiales que llegan a agravarse. Por las noticias me enteré de que apareció en el extranjero. Yo no uso mascarillas porque dificultan mi respiración. En las noticias dicen que este mal no desaparecerá, al igual que la gripe. Tengo miedo de vacunarme porque un señor que repartía folletos nos dijo que podemos quedar inválidos. Escuché que esta enfermedad fue hecha en China, y dicen que es para disminuir la población. Yo siempre me cuido de no resfriarme.
> Le digo que tomar sangre cruda de cuy es muy bueno; beneficia, y la tomo con un poco de jugo de naranja. También usamos pichi fermentada, kion, ajos, eucalipto y azúcar quemada. La infusión de hojas de molle también ayuda para que no se te afecten los bronquios; claro, uno tiene que alimentarse bien; para eso, por ejemplo, es bueno el caldo de cuy. Yo vine niña de Quispillaccta [Cangallo] (K. L., 70 años, primaria incompleta, vendedora de alfalfa).

Muchas personas asumen que la pandemia no es excepto una variedad mortal de la gripe; por ello, usan medicamentos caseros, herencia de nuestros antepasados. Recordemos que hace muchos siglos nuestros ancestros descubrieron las propiedades de la sangre y carne del cuy. Lo más importante es el uso de este roedor para diagnosticar y extraer males del cuerpo humano.

> No sé si esta enfermedad es real; yo no creo, pero tuve que vacunarme para que mis hijos fueran a la escuela. Dicen que los chinos crearon esta enfermedad para vender sus medicinas. Parece que es como la gripe, pero más contagiosa. Este mal ha hecho morir a mucha gente. Yo no uso mascarilla, sólo para salir al centro de la ciudad. Este mal creo que durará por un tiempo. Dicen que la vacuna es para protegernos. Otros dicen que Dios nos está castigando, pero, aunque yo no creo, en la Biblia dice que vendrán muchas enfermedades. Yo soy de Huancayo y estudié hasta el cuarto año de secundaria; mi esposo sí es de acá. Vivimos ya desde hace varios años en San Juan (J. K., 40 años, ama de casa).

Aun cuando algunos pobladores tienen cierto nivel de educación, su información sobre la pandemia cede ante los comentarios y noticias que no siempre son confiables. Por ello emergen algunas ideas contradictorias respecto de las creencias del catolicismo.

> Me han dicho que esta enfermedad existe y pienso que por eso murió mucha gente. No sé dónde apareció esta enfermedad. Dicen que es necesario usar mascarilla; por eso, cuando salgo de mi casa, me la pongo, aunque me agite. Claro [que] debemos lavarnos las manos; en mi casa todos nos las lavamos. No sé cuánto tiempo durará este mal, no sé. Ya me han hecho vacunar, porque dicen mis hijos que así voy a estar bien; por eso tengo dos vacunas. No escuché si esta enfermedad es castigo de Dios [pero] por qué nos castigaría si no todos somos malos (O. P., 62 años, analfabeta, ama de casa).

Muchas personas analfabetas se limitan a las recomendaciones de los miembros de su familia, tal y como esta ama de casa, quien se mostraba desconfiada al realizarle las preguntas. Lo importante de su narrativa es que Dios no es el ente divino que se ensaña con todos; al contrario, discrimina a quienes no tienen un comportamiento adecuado en la sociedad. Algunos creyentes asumen que, en un contexto de grave crisis moral, sólo Dios ejerce control social.

Moradores entrevistados en el distrito de Andrés A. Cáceres

Este distrito de reciente creación ha sido densamente poblado, como el de San Juan Bautista, habitado por pequeños empresarios y dueños de ferreterías y con bastantes bodegas muy bien equipadas. Allí se pueden notar inversiones considerables, al igual que nuevos edificios de varios pisos.

> Para mí, el virus sí existe; yo también me enfermé, pero sané con remedios caseros. Dicen que apareció en el extranjero; algunos dicen que es como la gripe, pero mucho más fuerte. Yo no uso mascarillas, aquí donde trabajo vendiendo plantitas no me pongo; sólo cuando voy al centro de la ciudad o a donde va mucha gente. Aquí en Andrés Avelino no han muerto muchos. Yo pienso que esta enfermedad se quedará con la gente porque ya está en nuestro cuerpo. Cuando me vacunaron por segunda vez pareció que me contagié porque tenía fiebre y malestar con dolor de cabeza; entonces, en mi casa me dieron kion, eucalipto y bastante naranja. Tengo miedo; creo que las vacunas no son tan efectivas como dicen. En mi casa, allá en el VRAEM, mi familia no se ha enfermado, pero debemos cuidarnos (R. Q., 28 años, secundaria incompleta, empleada de ventas).

Personas como nuestra entrevistada tuvo episodios de fiebre y dolor de cabeza, tal y como afirmaron los especialistas que podía suceder, razón por que hubo resistencia para seguir con las vacunas. A esto se suma que la educación sobre la prevención y cómo tratarse aún es incierto, ya que la covid-19 es un virus desconocido, por lo que siguen las investigaciones.

> Yo no sé qué será esta enfermedad; parece una gripe; parece que viene de otro país, creo que de Japón o no sé. Lo que sé es que no debes tener miedo, porque la preocupación y el miedo pueden hacer que te contagies. Yo uso mascarilla porque es una disposición de arriba. Pienso que este mal no desaparecerá y quizá vengan otros más, por eso yo ya tengo las tres vacunas; ¡ojalá no me haga daño! Creo en Dios porque soy católica, pero no creo que él nos castigue, porque de un momento a otro [el virus] ha aparecido; sólo queda cuidarnos. ¿Qué puedo hacer? Salgo

> a vender mis tunitas, si no, con qué como. Antes tenía mi *chacrita* en Huanta; ahora ya no tengo nada; ya vivo aquí (R. R., 65 años, secundaria inconclusa, ama de casa).

Aparentemente, esta mujer muestra signos de pobreza extrema, cuyos familiares le informan sobre la necesidad de acatar los protocolos de cuidado. Aunque al momento de la entrevista no usaba mascarilla, es una de las pocas personas que asumen la gravedad de la pandemia.

> Yo pienso que el virus sí existe porque me enfermé, pero no llegué al hospital porque tomé eucalipto, ciprés, ajo y caña con miel de abeja. Después me vacuné ya tres veces. Escuché que esta enfermedad viene de China. Para mí es como la gripe, pero si tienes otras enfermedades, el mal te ataca rápido. Yo soy de Sachabamba y allá no se han enfermado; tampoco acá en nuestro distrito se han enfermado muchos. Las vacunas contra el virus hacen mal; creo que nos quieren matar, porque mi esposo con la segunda vacuna se puso mal, le salió sarpullido como si tuviera sarampión. Así que debemos seguir cuidándonos nomás (S. T., 63 años, vendedora de comida).

Aquí podemos ver el uso recurrente de plantas medicinales en familias de origen rural. En el presente testimonio, la persona acude a ambos sistemas médicos —el oficial y el tradicional—, hecho que requiere más investigación y pruebas de laboratorio, a fin de identificar las propiedades de las plantas que usaron los entrevistados.

> Dicen que este virus es como la gripe. La gente que no ha muerto es porque se ha cuidado y no ha ido al hospital. No sé de dónde vino esta enfermedad, pero para mí es como una gripe fuerte. En mi casa no nos enfermamos. Creo que los hospitales han sido los lugares de contagio. Pienso que esta enfermedad se quedará, por eso es importante usar la mascarilla; yo [la uso] cuando voy a comprar cosas. Aún no me he vacunado, pero por gracia de Dios estamos sanos en mi casa; él nos

> protege. En mi pueblo quinua, las familias tampoco se han enfermado (T.U., 53 años, vendedora ambulante de frutas).
>
> Dicen que esta enfermedad viene desde lejos; yo no sé de dónde. No sé si es tan grave, porque yo estoy sana. Allá en mi pueblo, que es Uchuypampa, no hay enfermos con este mal, por eso uso muy poco uso la mascarilla; me aburre; mi respiración no es normal. No sé si esta enfermedad va a continuar, depende de Dios; nosotros somos sus hijos. Yo no me vacuné; si me obligan, lo haré. Yo creo que esta enfermedad no es castigo de Dios, porque de ser así, a todos nos tocaría, ya que ninguna persona es santa (V. Q., 78 años, analfabeta, vendedora de alfalfa).

El hecho de que los pobladores del área rural fueron afectados mínimamente por la covid-19 es recurrente en las respuestas que encontramos. Llama la atención que a partir de ello muchos pobladores han generado la narrativa de que tienen como protector a dios. Avsumo con Ortmann que

> La función de la religión de interpretar y dar un significado es entendida por Luhmann como función de sentido. Por medio de la reducción de la complejidad se crea y genera un sentido. Mediante la creación de un sentido se constituye el mundo, creación que, de cierta manera, es un acto paralelo al del creador. El sentido constituyente indica otras posibilidades más realizables a través de la vivencia y experiencia del individuo".[12]

Conclusiones

1. La covid-19 ocasionó una alta tasa de mortandad en nuestro país (216 755 fallecidos, según cifras oficiales), entre otros factores, por el comportamiento equivocado de muchos habitantes.

[12] *Idem.*

2. Las creencias en un dios protector fueron el argumento de la población ayacuchana para rechazar las mascarillas y mantener el distanciamiento social.
3. Durante la pandemia, la narrativa del dios protector emergió como hecho salvífico en momentos de crisis sanitaria. Al ser herederos de antiguas tradiciones religiosas sustentadas por la cosmovisión andina, hoy en día, los nativos también se desarrollan con las creencias católicas y protestantes.
4. El catolicismo popular y el dios protector se constituye en un "comportamiento solidario" entre los sectores sociales excluidos de nuestra población.
5. En todos los sectores sociales la religión continúa dando sentido a la existencia humana, aun adoptando comportamientos inefables en momentos críticos como los que generó la pandemia.

Bibliografía

Díaz Viana, Luis, Prólogo a la edición española, en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar Universidad, 1991.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion. Theorie*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1977.

———, *Sociología de la Religión,* Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

Marzal, Manuel, "El catolicismo de la cultura de la pobreza", *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, Pontificia Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2000.

——— “Religión y sociedad peruana del siglo xxi”, separata del curso “Antropología de la Religión”, Ayacucho, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1999.

——— Romero, Catalina y Sánchez, José, *La religión en el Perú al filo del milenio*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Ministerio de Salud, *Tiempos de pandemia 2020-2021* [en línea], Lima, 2021, http://bvs.minsa.gob.pe/local/MINSA/5485.pdf

Ortmann, Dorothea, *Ciencias de la religión en el Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

Rappaport, Roy, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.

Sacasa, María del Carmen, “Un abordaje integral para responder a la covid-19 en Perú”, *UNPD Perú, Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo* [en línea], Perú, 1 de abril de 2020, https://www.undp.org/es/blog/un-abordaje-integral-para-responder-la-covid-19-en-peru

Sirimarco, Mariana, “Lo narrativo antropológico. Apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual”, *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, vol. 40, núm. 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

Semblanzas

Elva Vianney Maya González

Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia investigaciones en la región nahua de Texcoco y en la mazahua del Estado de México. Su interés se ha dirigido a expresiones rituales del Valle de Toluca. Ha participado en congresos internacionales bajo las líneas de antropología de la danza, género, familia e infancia, cambio y continuidad, parentesco, prácticas religiosas y análisis del ritual.

Contacto: yennaivmaya@gmail.com

Alicia María Juárez Becerril

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, y maestra y doctora en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras-Instituto de Investi-

gaciones Antropológicas de la misma casa de estudios. Es profesora de asignatura de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y del Posgrado en Ciencias de la Sostenibilidad, también de la UNAM. En 2005 ganó la medalla Alfonso Caso por Mérito Universitario en los estudios de maestría. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

Contacto: aliciamjb@hotmail.com

María del Carmen Macuil García

Licenciada en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, y maestra y doctora en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son: Antropología lingüística, de la salud; Literatura tradicional, y Filología náhuatl e Historia de la medicina mexicana, pero se ha centrado en los pueblos nahuas de México, por lo que es autora y coautora de distintos artículos y capítulos de libros en torno a estos temas. Desde 2008 imparte cursos, seminarios y talleres en distintos programas de licenciatura y posgrado. Es miembro del consejo editorial de la revista *Urdimbre y Trama*, del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. Forma parte del Grupo de Estudios en Tradición Sobrenatural y es cofundadora del Seminario de Prácticas Mágicas de la Literatura Tradicional, ambos con sede en el Colegio de San Luis, México.

Contacto: makuilitamc@gmail.com

Felicitas Estela Vega Deloya

Estudia el doctorado en Historia y Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha sido investigador inde-

pendiente con estancias en diversos países; entre ellos, Perú. En sus últimas publicaciones destaca “Los señores del hielo: peregrinos de San Sebastián”, en homenaje a Johanna Broda.

Contacto: defelicitas96@gmail.com

Walter Pariona Cabrera

Licenciado en Educación, especialista en Historia y Geografía por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, Perú. Es doctor en Antropología Social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú y especialista en Antropología de la salud. Ha publicado diversos artículos y, actualmente, es docente principal de la misma universidad.

Contacto: parionawalter@yahoo.es

uic
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

ORP

ISBN: 978-607-9152-37-6

9 786079 152376